

ACTA UNIVERSITATIS
DEBRECENIENSIS
SERIES HISTORICA LXIV.

TÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

XX.

A Debreceni Egyetem
Történelmi Intézetének kiadványa

Főszerkesztő:

Bárány Attila

Debreceni Egyetem, Debrecen
2012

ISSN szám: 1217-4602
ISSN szám: 0418-4556

Történeti Tanulmányok
Acta Univ. Debr. Ser. Hist.

Szerkesztőbizottság:

Barta János (Debreceni Egyetem)
Gheorghe Gorun (Partium Egyetem, Nagyvárad)
Kónya Péter (Prešovská Univerzita, Prešov)
Manfred Jatzlauk (Universität Rostock, Rostock)
Míru György (Debreceni Egyetem)
Orosz István (Debreceni Egyetem)
Pál Judit (Babeş-Bolyai Egyetem, Kolozsvár-Cluj)
Papp Imre (Debreceni Egyetem)
Papp Klára (Debreceni Egyetem)
Rüsz-Fogarasi Enikő (Babeş-Bolyai Egyetem, Kolozsvár-Cluj)
Sipos Gábor (Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár-Cluj)
Solymosi László (Debreceni Egyetem)

A kiadvány elkészítését a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024 számú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.



SZÉCHENYI TERV

Szerkesztők:

Forisek Péter, Lévai Csaba, Pallai László, Velkey Ferenc
A szám szerkesztésében közreműködött: Szendrei Ákos

Lektorálták:

Bárány Attila, Forisek Péter, Kerepeszki Róbert, Püski Levente
Az angol nyelvű rezümét fordította, lektorálta:
Szabó Tibor

Készült a Kapitális Bt. nyomdaüzemében 150 példányban
Elektronikus kiadás: <http://tortenelem.unideb.hu/acta>

Tartalom

Előszó.....	7
Orosz István: Hit és tudomány	9
Bartha Elek: Vallási terek néprajzi kutatása	17
Kónya Péter: Felső-Magyarország és lakossága a reformáció és rekatolizáció folyamatában.....	25
Takács Levente: Szakrális eredetű térkezelés a római földmérésben	41
Tóth Orsolya: A szent tér egy formájának interpretációja Macrobiusnál	49
Pósán László: A pogány hiedelemvilág továbbélése a középkori Poroszországban	57
Pap Levente: A vallási különbség, mint nemzeti ellentétek forrása Ion Budai-Deleanu <i>De Originibus populorum</i> <i>Transylvaniae</i> című művében	67
Kónya Annamária: Vallási sztereotípiák – avagy „csak magyar vallás-e a kálvinizmus?”	79
Földvári Katalin: Csodás gyógyulások Máriapócsan, a Könnyező Szűzanya kegyhelyén	89
Endrédi Csaba: A magyar görög katolikusok identitáskeresése a 19–20. század fordulóján.....	103
Szilágyi Zsolt: „Barackváros” főterei, 1880–1940	123
Nagy Vilmos Márton: A csernovai tragédia magyar sajtója.....	143
Marinka Melinda: Egyházi és felekezeti kötődés egy romániai sváb faluban.....	155

Szászfalvi Márta: A vallási turizmus és a szakrális tér vizsgálata a református templomokban.....	163
Bihari Nagy Éva: A népi vallásosság megjelenése a hon- és népismereti tankönyvekben	179
A kötet szerzői.....	191

Contents

Preface.....	7
István Orosz: Faith and Science	9
Elek Bartha: Ethnographical research of sacred spaces	17
Péter Kónya: Upper Hungary and its population in the process of Reformation and Counter-Reformation	25
Levente Takács: The ritual origins of land management in Roman land surveying.....	41
Orsolya Tóth: Macrobius' interpretation about a form of sacred space... ..	49
László Pósán: Das Weiterleben des heidnischen Aberglaubens im mittelalterlichen Preußen	57
Levente Pap: Religious differences as source of national conflicts in Ion Budai Deleanu's <i>De Originibus populorum Transylvaniae</i>	67
Annamária Kónya: Religious Stereotypes, or is Calvinism a “Solely Hungarian Religion”? Thoughts on the Ethnic Determination of Calvinism in Hungary.....	79
Katalin Földvári: Miraculous Healings at the Shrine of the Weeping Madonna	89
Csaba Endrédi: The Hungarian Greek Catholics' Search for Identity at the Turn of the 19th-20th centuries	103
Zsolt Szilágyi: The Main Squares of „Peach Town” between 1880–1940.....	123
Vilmos Márton Nagy: The Hungarian Press on the Tragedy of Csernova	143

Melinda Marinka: Religious and denominational ties in the case of a Swabian village in Romania.....	155
Márta Szászfalvi: Investigating Calvinist Churches from the Perspective of Rural and Religious Tourism.....	163
Éva Bihari Nagy: The Appearance of Popular Religiosity in Textbooks Dealing with the Knowledge of One's Country and Nation	179
Authors of the volume.....	191

Előszó

Jelen kötet a Debreceni Egyetem Történelmi és Néprajzi Doktori Iskolája által 2012. március 2-án *Vallási terek történelmi és néprajzi öröksége* címmel megrendezett konferenciájának szerkesztett anyagát foglalja magában. Mind a konferencia tematikája, mind a megjelentetett tanulmányok jól mutatják a Doktori Iskolán belüli két Program – a Történelmi és a Néprajzi – szerves összetartozását. Ez a koherencia jól érvényesül a Doktori Iskola működésében is. A két Program tagjai kölcsönösen közreműködnek a másik fokozatszerzési eljárásának folyamatában. Rendszerek a közös konferenciák, tudományos tanácskozások. A kötetben megjelentetett írások tematikája is a két Program szoros összekapcsolódására utal. Mind a megrendezett konferencia, mind a tanulmánykötet jól reprezentálja Doktori Iskolánk azon sajátosságait, erényeit, melyeket az akkreditációs eljárások során is erősségünként emeltek ki. Nagyon fontosnak tartjuk a doktorandusz hallgatókkal való rendszeres szakmai kapcsolattartást, az utánpótlás-nevelést és bevonásukat a tudományos közéletbe. Konferenciáinkon, rendezvényeinken ezért is biztosítunk számukra bemutatkozási lehetőséget. Doktori Iskolánk, ill. a Történelmi Intézet és a Néprajzi Tanszék mindig is nagy hangsúlyt helyezett a határon túli magyar tudományos műhelyekkel, felsőoktatási intézményekkel való rendszeres kapcsolattartásra. Ennek számos kézzelfogható eredménye van. Doktori Iskolánkban nagy számban vannak jelen határon túli magyar hallgatók, akik közül többen már a doktori fokozatot is megszerezték. Rendszerek a közös tudományos tanácskozások, kiadványok, oktatócserék. Ezen kötet tartalmi összeállítása is jól reprezentálja törekvéseink eredményességét.

a kötet szerkesztői

Orosz István

Hit és tudomány

Az előadás címében szereplő két fogalom közül az egyikre, a hitre, pontos meghatározás található Pál apostolnak a zsidókhoz írott levelében a 11/1 versben, amely szerint: „a hit szilárd bizalom abban, amit remélünk, meggyőződés arról, amit nem látunk.”¹ Bár a zsidókhoz írt levél páli szerzőségét már Erasmus és Luther Márton óta kétségbe szokta vonni a bibliakritika, nem kétséges, hogy a szöveg az egyszerű ember számára magyarázatot ad a hit lényegéről, ami az érzékszervekkel nem tapasztalható valóságban, azaz Istenben való bizalom. Rudolf Bultman, a jeles protestáns teológus, az újszövetség teológiáját tárgyalva a fentieket kiegészíti azzal, hogy a hitben lévő bizalom tartalmazza az evangélium elfogadását, ez pedig „az embernek az a magatartása, amelyben átveszi Isten igazságának ajándékát.”² Ennek az ajándéknak azonban sajátos módon része az ismeret, a gnózis.³ Gál Ferenc szerint a hitben belső feszültség is van, mert a hit „valamilyen valósága annak, amit még nem birtokolunk, hanem csak remélünk, és meggyőződés arról, amit még nem látunk.”⁴ A „mindennapok hite”⁵ (a kifejezés Joseph Ratzingertől, a mai XVI. Benedek pápától származik) azonban különbözik a vallásos hittől. „Senki sem képes valóban tudni és

¹ Zsid. 11/1 A katolikus egyház hivatalos bibliafordítását használtam. Biblia Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Budapest, 1976, Szent István Társulat. A Káldi György-féle fordítás tartalmilag azonos. „A hit pedig a remélt dolgok valósága, meggyőződés a nem szemléltettről.” Újszövetségi Szentírás a Vulgata szerint. Budapest, 1949. Szent István Társulat. Hasonlóak a protestáns bibliafordítások is. Károli Gáspár szerint: „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés.”

² BULTMANN, Rudolf: *Az újszövetség teológiája*. Osiris, Budapest, 1998. 255.

³ U. o. 262, 264–65. Szent Ágoston is úgy véli, a hit nem mást jelent, „mint az értelem beleegyezésével gondolkodni.” CSIZMÁR Oszkár: *Szent Ágoston tanítása az eleve elrendelésről a De praedestinatione sanctorum és a De dono perseverantiae című műveiben*. Agapé, Szeged, 2006. 24.

⁴ GÁL Ferenc: *Pál apostol levelei*. Szent István Társulat, Budapest, é. n. 355.

⁵ RATZINGER, Joseph: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Szent István Társulat, Budapest, 2005. 79.

személyes tudással uralma alatt tartani mindazt, amire egy technikai civilizációban mindennapi életünk épül.”⁶ De hiszünk a tudományban, abban, hogy házukban jól van megtervezve és nem szakad le a lift, jól működik a számítógép, amin ezt az előadást írtam, hiszek abban, hogy a tudomány alapján készültek azok a gyógyszerek, amelyeket este be kell szednem egészségem fenntartására stb. A mindennapok hite tehát olyasmiről való meggyőződés, amit én magam nem tudok igazolni. Ennek a hitnek azonban van egy sajátos vonása, úgy érezzük, hogy ez a hit alacsonyabb rendű a tudáshoz képest, hiszen mások tudása, a tudomány eredményei alapján hiszem el, hogy a röntgengép a valóságot mutatja a mellkasomról s a villanykapcsoló felkattintása után valóban kigyullad a fény szobámban.

Ez lenne a helyzet a vallásos hit és a tudomány kapcsolatában is? Kétségtelen volt olyan korszak életünkben, amely a vallásos hitet a babonák és tudománytalan mítoszok közé kívánta száműzni.⁷ Főként olyan okok miatt, ahogyan a zsidókhoz írt levél a 6. versben folytatódik: „Hit nélkül pedig lehetetlen Istennek tetszeni, mert aki Isten elé járul, hinnie kell, hogy ő létezik és megjutalmazza azokat, akik őt keresik”.⁸ A vallásos hit jelentheti a vallás tételeinek egész rendszerét, a keresztények számára a görög eredetiben szereplő pisztis az azonban elsősorban az Istenhez való hűséget, engedelmisséget, a keresztény üzenet elfogadását és ismeretét, valamint az erős bizalmat tartalmazza.⁹ A második században élt lyoni püspök Iréneusz szerint „a hit ... nem más, mint az üdvösség megismerésének eszköze”¹⁰ A II. Vatikáni Zsinat „*Dei Verbum*” c. konstitúciója szerint a hívő katolikus a kinyilatkoztató Istennek ’a hit engedelmisségével’ tartozik, amellyel „az ember szabadon Istenre bízva egész önmagát, ’értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt.”¹¹

A cím másik fogalmát a tudományt az értelmező szótár, mint a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás objektív összefüggéseiről szerzett igazolható

⁶ U. o. 79.

⁷ NOVIKOV, M. P. (szerk.): *Isztorija i teorija ateizma*. Moszkva, 1974. 63.

⁸ Zsid. 11/6.

⁹ BULTMANN, Rudolf: i. m. 255–68. Erdő Péter szerint: „A vallásos hit az emberi hittől lényegesen különbözik abban, hogy az emberek állításait kvalitásaik alapján, szakmai jártasságuk alapján fogadom el igaznak, a vallásos hitben viszont magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélye alapján hiszek el bizonyos tartalmat, egy bizonyos tanítást.” ERDŐ Péter–SCHWEITZER József–VÍZI E. Szilveszter: *Hit, Erkölc, Tudomány*. Éghajlat Könyvkiadó, Budapest, 2006. 56.

¹⁰ VANYÓ László: *Az ókeresztény egyház irodalma I. Az első három század*. Jel Kiadó, h.n., 1997. 284.

¹¹ *A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai*. Szent István Társulat, Budapest, 2000. 429.

ismeretek rendszerét foglalja össze,¹² amelynek leglényegesebb eleme az ismeret-szerzés, amelynek a tapasztalati tudományokban feltétele, hogy megismételhető legyen és bárki számára azonos eredményre vezessen.¹³ Nyilvánvaló, hogy a humán tudományokban ez utóbbi aligha várható el, hiszen a történelem pl. egyszeri és megismételhetetlen, így a történettudománytól sem lehet megkövetelni, hogy eredményei megismételhetők és azonos eredményre vezetők legyenek. (A természettudósok egy része ezért nem is tekinti igazi tudománynak a társadalomra vonatkozó ismereteket). Még inkább ez a helyzet az Istenre vonatkozó ismeretek tekintetében, amelyeket XVI. Benedek „Isten természetes megismerésének”¹⁴ nevez. Ma is sokan vannak, akik a teológiát, az Istenre vonatkozó tudományt nem tekintik igazi tudománynak. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai között olvashatjuk: „sokan jogosulatlanul átlépve a tapasztalati tudományok határait, mindent kizárólag természettudományos módszerrel akarnak megmagyarázni”¹⁵ s ha ez a hit esetében sikertelen, azt az istentagadás bizonyítékának s az ateizmus igazolásának tartják.

A hit és a tudomány viszonya végigkíséri a kereszténység két évezredes történetét. Amint említettük, a hit is magában foglal bizonyos tudást. A formálódó keresztény egyház számára azonban a tudományt a görög filozófia jelentette, s magát úgy határozta meg, mint „a Logosz vallását, mint az ésszerű vallást.” (XVI. Benedek) Amikor kilépett a zsidó-kereszténység kereteiből, előzményeit nem a többi vallásban jelölte meg, „hanem abban a filozófiai felvilágosodásban, mely utat tört az igazság és a jóság keresésének hagyományától az egyetlen Isten felé, aki az összes istenek fölött áll.”¹⁶ A platonizmus a korai kereszténység egyes képviselői számára összeegyeztethető volt saját hitükkel. A 2. században élt apologéta vértanú Jusztinosz írásában központi kérdés volt a keresztény hit és a görög filozófia egymáshoz való viszonya. Meggyőződéssel vallotta, hogy a görögök bölcsességének és a keresztény

¹² *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972. 1409.

¹³ Jáki Szaniszló szerint: „egyedül csak mérések képesek egzakt tudományt alkotni” illetve: „A tudomány csupán módszeres beállítottság, amely által valaki tekintetét tisztán a kvantitatív jellemzőkre és különbségekre irányítja.” Jáki Szaniszló: *Biblia és tudomány*. Budapest, 1997. 10., 223. Nemesszeghy Ervin szerint azonban a természettudós sem vizsgálhatja a jelenségeket teljes tárgyilagossággal, mert a megfigyelés is megváltoztathatja a jelenségeket, amelyek száma végtelen „és hogy a természettudós 'de facto' mit választ ki és mit hagy el ezek közül, az függ érdeklődési körétől, értékítéletétől és előítéleteitől.” NEMESSZEGHY Ervin: *Tudomány, hit, bölcsélet*. Korda, Kecskemét, 1995. 24–25. Pierre Teilhard de Chardin a tudományt a szó modern értelmében a humanitás ikertestvérének nevezte. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène Humain)*. Hatodik kiadás. C. H. Beck, München, 1959. 241.

¹⁴ RATZINGER, Joseph: i. m. 92.

¹⁵ *A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai* (Gaudium et Spes): i. m. 663.

¹⁶ RATZINGER, Joseph: i. m. 48.

hitnek közös gyökere van. Az ószövetségi törvény mellett a görög bölcsletben is megnyilatkozhatott a Logosz. „Mindazt, amit a filozófusok meg a törvényhozók helyesnek ismertek fel és tanítottak, azt a részlegesen feltáruló Értelem segítségével találták meg, ismerték fel és dolgozták ki”¹⁷ – írta. Platon tanítása az örök formákról a Biblia Istenére utal s Szókratész Krisztus előtti keresztény volt, mert a Logosz szerint élt. Hasonló nézeteket vallott a 3. század elején Alexandriai Kelemen és Órigenész is. Kelemen szerint a filozófia jó szolgálatot tesz a hitnek, mert hozzásegíti, hogy eljusson a hitigazságok mélyebb megismeréséhez. Órigenész pedig ami jót a filozófiában talált, igyekezett azt a kereszténység szolgálatába állítani.¹⁸

Mindezek hangsúlyozása azért is fontos volt, mert a hit és tudomány szimbiózisa egyáltalán nem volt természetes a korai kereszténység számára. Pál apostolnak a első korinthusi levélben írt alábbi szavait a világ bölcsességéről a tudomány ellen is lehetett értelmezni. „A keresztéről szóló tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen az Írás így szól 'Lerontom a bölcsök bölcsességét, az okosok okosságát meghiusítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világi tudás szószólója? Nem megmutatta Isten, hogy a világ bölcsessége balgaság? Mivel a világ a maga bölcsességével nem ismerte fel Istent isteni bölcsességében, úgy tetszett Istennek, hogy balgaságnak látszó igehirdetéssel üdvözítse a hívőket. A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban akár zsidók, akár görögök: Krisztus ereje és Isten bölcsessége.”¹⁹ Azt, hogy a világ bölcsessége nem vezet az üdvösségre, erőteljesen hangsúlyozta Tertullianus nyugati egyházatya is a 2 és 3. század fordulóján.²⁰ Azzal fordult a filozófusokhoz, hogy „szánalomra méltó Arisztotelész, aki titeket dialektikára tanított, aki zseniális szervező és romboló egyszerre, tételeiben elveti a súlykot, túloz véleményeiben, ítéleteiben merev, kegyetlenül izzad a maga támasztotta nehézségekben, aki mindent félbehagy attól tartván, hogy talán valamit figyelmen kívül hagyott!... Miben egyezik hát meg Athén és Jeruzsálem, az akadémia és az egyház? Minket nem hajt a kíváncsiság, mert van Jézus Krisztusunk, se tudásvágy, mert van evangéliumunk.”²¹ Sokszor idézett mondása: *credo quia*

¹⁷ Idézi: PAVIC, Juraj–TENSEK, Tomislav Zdenko: *Patrológia*. Agapé, Budapest, 1997. 60. V. ö. OROSZ István (szerk.): *Európa a korai középkorban*. (2. kiadás) Multiplex Media – Debrecen U. P., Debrecen, 1999. 287.

¹⁸ VANYÓ László: i. m. 338, 349. Az alexandriai teológiára összefoglalóan: SOMOS Róbert: *Az alexandriai teológia*. H. n., 2001. 56, 159, stb.

¹⁹ 1Kor. 1/18–24

²⁰ VANYÓ László: i. m. 373.

²¹ Idézi: ROUSSELOT Péter–HUBY József–BROU Sándor–GRANDMAISON Leoncius: *Krisztus és az egyház*. (Ford. Bagaméri József). Szent István Társulat, Budapest, 1940. 108

absurdum, nem jelenti azt, hogy a hit ott kezdődik ahol az emberi bölcsesség véget ért, hiszen ez az állítás egy hosszú felsorolás végén található, amely Jézus életének csodás eseményeit, megtestesülését, kereszthalálát, feltámadását veszi számba, azt azonban mindenképpen, hogy az üdvösséghez hitre és nem emberi bölcsességre van szükség.

A hit és a tudomány elválasztását a kereszténység első századaiban az is ösztönözte, hogy a tanítást át- meg át szötte a gnoszticizmus, a titkos tudományok misztikus elmélete. A tan követői büszkék voltak arra, hogy tudásuk felülmúlja az egyház egyszerű tagjainak tudását, akik nem is képesek a gnoszisz elsajátítására, ezért csak kárhozatra ítélt tömeget alkotnak.²²

A patrisztika korában a hit és a tudomány kapcsolatát szent Ágoston tanításai zárták le, meghatározva a későbbi évszázadokban is az egyház viszonyát e kérdéshez. Ágoston a bölcsességet a „megtisztult értelem drágalátos fényének”²³ nevezte s azt tanácsolta, hogy „nagyon szeresd az értelmet, mert maga a Szentírás amely a nagy dolgok megértése előtt kívánja a hitet, nem válik hasznodra, ha nem érted meg helyesen.”²⁴ Meggyőződéssel vallotta, „a hit, ha nem gondolkodik, mit sem ér.”²⁵ Az értelmet a lélek mozgásának tartotta, s úgy vélte, hogy minden tudományt az értelem gondol ki s a szabad tudományok elvezetik elménket az isteni dolgokhoz.²⁶ Az isteni tekintély (a hit) és az emberi értelem segítségével jutunk el az igazsághoz. Magáról írta: „késedelem nélkül szeretném megragadni az igazat, nem csupán hittel, hanem értelemmel is.”²⁷ Végső következtetése: intellige ut credas, crede ut intelligas (értsd meg, hogy higgy, higgy, hogy megértsd)²⁸ lezárja azt a kérdést, ami Tertullianusnál még credo, quia absurdum formában jelentkezett. A megértéshez

²² FILORAMO, Giacomo: *A gnoszticizmus története*. Hungarus Paulus-Kairosz, H. n., 2000. 104–5. VANYÓ László: i. m. 254–55, 336, 349.

²³ KECSKÉS Pál (szerk.): *Szent Ágoston breviárium*. H.n., 1960. Reprint. 62.

²⁴ U. o. 55.

²⁵ Szent Ágoston *De praedestinatione sanctorum* c. művéből idézi a Fides et Ratio i.h: 90.

²⁶ REDL Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. Gondolat, Budapest, 1988. 79, 81, 85.

²⁷ TRAPÉ, Agostino: *Szent Ágoston az ember, a lelkipásztor, a misztikus*. 2. kiadás. Szent István Társulat, Budapest, 2004. 114.

²⁸ „Nem hiábavalóság, amit egy ember mondott: belátni szeretném, hogy higgyek. Mert bizonyára amit éppen beszélek, azért beszélek, hogy higgyenek, akik még nem hisznek. Ám ha nem értik, amit mondok, nem hihetnek. Tehát részben igaza van az én emberemnek, ha azt mondja: belátni szeretném, hogy higgyem. De nekem is, aki azt mondom, amit a Próféta: Sőt higgy, hogy belássad..... Megmondom röviden, hogyan lehet mind a két álláspontot vita nélkül elfogadni. Értsd meg szavamat, hogy higgy, higgy, hogy megértsd az Isten igéjét.” KECSKÉS Pál szerk: i. m. 55–56. V. ö. PAPINI, Giovanni: *Szent Ágoston*. Kairosz, h. é. n. Reprint, 241.

megkívánt hit határozta meg a későbbi századok állásfoglalását e kérdésben. E szerint vizsgálta a valóságot szent Anzelm, aki a „hívő megértésről” szólt, és az „értelmet kereső hit” hirdetésével fontosnak tartotta, hogy a hit igazságait az értelem fényével világítsuk meg, vagy Aquinói szent Tamás, aki szerint a hit és a tudomány között nem lehet ellentmondás, mert ahogyan a kegyelem feltételezi és tökéletesíti a természetet, úgy tételezi föl és tökéletesíti a hit az értelmet. A bölcsesség és a hit egyaránt a Szentlélek kegyelmi ajándéka.²⁹

A hit és a tudomány csaknem ezer éven át tartó kapcsolata a keresztény világban kiegyensúlyozottnak tartható akkor is, ha a köztudat a középkorban a filozófiát és az általa megjelenített tudományt a teológia szolgálólányának tartotta. Ez a szolgálat azonban, ahogy II. János Pál pápa „Fides et Ratio” kezdetű enciklikája megállapította, csak azt kívánta kifejezni, amit Arisztotelész is megkívánt a tapasztalati tudományoktól, hogy szolgálják a metafizikát, az első filozófiát.³⁰

A mai helyzet gyökeresen megváltozott. A természettudományok (tapasztalati tudományok) egyes képviselői, amint említettük, a hittudomány tudomány jellegét is vitatják. E változások gyökerei a humanizmus és reneszánsz korába nyúlnak vissza, bár az új tudományosság fényei már a középkorban is jelentkeztek.³¹ A tapasztalatnak és a közvetlen megfigyelésnek egyre nagyobb szerepe lett a tudományos vizsgálódásban, Francis Bacon vagy Galileo Galilei számára az indukció sokkal fontosabb kutatási módszer lett, mint az arisztotelészi, vagy a skolasztikus filozófiában kitüntetett szerepet játszó dedukció.³² Az átalakulás leglényegesebb eleme az volt, hogy a hit és a tudomány elvált egymástól, pontosabban a tudomány olyan önálló fejlődési útra lépett, amelyben nem igényelte, sőt nyűgnek érezte a hithez fűződő korábbi kapcsolatot. Az emancipálódás folyamata sok keserűséget okozott, mert az egyház viszont azt nem akarta engedni, hogy a hit és a tudomány évszázados viszonya megváltozzék. Kopernikusz, Gallilei, Giordano Bruno példája bizonyítja, hogy aligha lehet a hit és a tudomány viszonyát úgy értelmezni, hogy a hitnek (vélt érdekei és felsőbbrendűsége alapján) joga van a tudományos kutatások útját és eredményét is

²⁹ Fides et Ratio: i. h. 52–53, 55–56.; KENNY, Anthony: *Aquinói szent Tamás*. Akadémiai, Budapest, 1996. 17–18. V. ö. ANGI János–BARTA János–BÁRÁNY Attila–OROSZ István–PAPP Imre–PÓSÁN László: *Európa az érett és a kései középkorban (11–15. század)*. Multiplex media – Debrecen U. P., Debrecen, 2001. 356–57, 361–63. (A fejezet szerzője Orosz István).

³⁰ Fides et Ratio: i. h. 88.

³¹ JÁKI Szaniszló: i. m. 107–23.

³² HERNECK, Friedrich: *Die heilige Neuriger Erinnerungen, Bildnisse, Aufsätze zur Geschichte der Naturwissenschaften*. Der Morgen, Berlin, 1983. 54–55. ANGI János–BARTA János–BÁRÁNY Attila–OROSZ István–PAPP Imre–PÓSÁN László: i. m. 387, 389–90.

meghatározni.³³ A tudományok autonómiájával, a kutatások újabb- és újabb eredményeivel a hit letéteményeseinek tekintett egyházak, különösen a filozófiában és természettudományok területén, napjainkban pedig az élettudományokban is, sokáig nem tudtak mit kezdeni. Különösen így volt ez az ateizmushoz való viszonyban, amelynek kialakulásában a civilizációnak és a természettudományok fejlődésének is szerepe volt. Vallási hovatartozásom okán legyen szabad a II. Vatikáni Zsinat egyik dokumentumára hivatkoznom, amely szerint „az ateizmus.... különböző okok következménye, közéjük kell számítanunk a vallások... által kiváltott kritikát is”.³⁴ Azok a hívők, akiknek vallásos, erkölcsi és társadalmi élete fogyatékos, maguk is hozzájárulnak az ateizmus terjedéséhez.

Úgy tapasztalom, ez a helyzet napjainkban megváltozott. Az egyházak ma a tudományokat ismét a hit szövetségeseinek tekintik. II. János Pál pápa csodálattal fordult a természettudósokhoz, akiket a tudományos kutatás „bátor úttörőinek” tartott „akiknek nagyrészt köszönheti az emberiség a mai haladását.” De arra is kéri őket, „hogymindig maradjanak meg abban a bölcsességben, melyben a tudomány és a technika gyümölcsei kapcsolódnak a filozófiai és etikai értékekkel, melyek az emberi személy jellegzetes és elveszthetetlen sajátosságai.”³⁵ A magyar katolikus püspöki kar 2003-ban „Az élet kultúrájáért” címmel körlevélben elemezte a modern bioetika problémáit. A hit és tudomány modern kapcsolata nemcsak metafizikai, hanem erkölcsi kérdéseket vet fel. Egy olyan világban, amikor az emberiség a tudományos és technikai haladás révén képes elpusztítani önmagát, képes megsemmisíteni a földet ahol élünk, s a génmanipuláció és a klónozás előtt is beláthatatlan távlatok nyílnak, ismét szüksége van a tudománynak a hit által nyújtott erkölcsi támaszra.³⁶

A felvilágosodás korában, amikor a tudomány szembe fordult a hittel, először próbálták meg az erkölcsi normákat különválasztani a hittől s azt mondták, ezek a normák akkor is érvényesek kell legyenek „etsi Deus non daretur” (ha nem létezne Isten). Önpusztító világunkban talán érdemes lenne XVI. Benedek tanácsát megfogadni. Akik nem tartoznak a hívők táborába, nézeteik feladása nélkül is élhetnek

³³ DELUMEAU, Jean: *Reneszánsz*. Osiris, Budapest, 1997. 382–90.

³⁴ A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai: i. h. 663.

³⁵ Fides et Ratio: i. h. 117.

³⁶ „Az ember nem tehető soha eszközértékűvé. A genetikai, immunológiai és más természettudományos ismeretek gyarapodásával együtt kell járnia az etikai és erkölcsi érzék fejlődésének...” In: *Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*. Szent István Társulat, Budapest, 2003. 143. Hasonló véleménye van Vizi E. Szilveszternek, aki szerint „a klónozás az embertenyésztés egyik lépése.” A tudományos szabadságot „nem lehet felelőtlen és etikátlan kutatásra használni...” ERDŐ Péter–SCHWEITZER József–VIZI E. Szilveszter: i. m. 147, 151.

úgy: „veluti si Deus daretur” (mintha létezne Isten).³⁷ Akkor etikai félelmeink alaptalanná válnának.

Hit és tudomány nem zárják ki egymást. Sőt egy magyar kutató szerint „a tudománynak szüksége van a vallásra, hogy megóvja a tudományt ismeretei rossz alkalmazásától, hamis abszolútumok elfogadásától. A vallásnak meg szüksége van a tudományra, hogy megtisztuljon az esetleges babonáktól, mágikus felfogásoktól, és hogy megtalálja a helyes viszonyt a kinyilatkoztatott és az emberi ész által nyert igazságok között.”³⁸ Tanúsítják az elmondottakat újkori történelmünk hívő tudósai Gallileitől Newtonig, Pascaltól Heisenbergig. De magyar kortársaink is Berényi Dénestől Pálinkás Józsefig, Hámori Józseftől Vizi E. Szilveszterig. Azt hiszem napjaink hívő tudósai nagyon pontosan körül tudják határolni és nem keverik össze a hit és a tudomány térénümát. Úgy ahogy azt századokkal ezelőtt a mélyen hívő Gallilei is megtette, aki szerint: „a Szentlélek arra akar tanítani minket, hogyan juthatunk az égbe, és nem arra, hogyan mozog az ég”.³⁹ Csak remélni tudom, hogy ez a felfogás fogja szabályozni a hit és a tudomány kérdésében a hívő és nem hívő tudósok véleményét egyaránt.

István Orosz

Faith and Science

First the author clarifies the definitions of religious faith, “common faith” and science. In his opinion religious faith means trust put in God, common faith stands for accepting the results achieved by others’ learning, whereas science means the explainable system of knowledge mankind gained about nature, society and human thought. Then he outlines the major factors which characterised the relationship between religious faith and science during the two thousand years old history of Christianity. He refers to Saint Augustine who bridged the initial distance between Christianity and sciences by teaching that knowledge and faith postulate each other. For a thousand years this concept determined Christianity’s approach to science. This changed in the Early Modern Period when sciences, more particularly natural sciences, took their own path. The Church(es) found it hard to accept this process of emancipation. However, nowadays this situation is completely different since Church(es) regard sciences as the supporters of faith yet again.

³⁷ RATZINGER, Joseph: i. m. 51–52.

³⁸ NEMESSZEGHY Ervin: i. m. 68.

³⁹ RATZINGER, Joseph: i. m. 8.

Bartha Elek

Vallási terek néprajzi kutatása

Több évtizede már annak, hogy a tér problematika a humán tudományok legtöbbjével párhuzamosan a néprajzban és az antropológiában is előtérbe került. A hagyományos térszerkezetek feltárása, az életmód térstruktúráinak értelmezése, a folklorisztika területén a dramatikus hagyományok, szokások, rítusok térbelisége a legkülönbözőbb megközelítésekben bukkan fel a 20. század nemzetközi kutatástörténetében. A több kutatói nemzedékre visszatekintő térszemlélet jelentős megújítását hozta a térantropológia, a térszemiotika megjelenése és az ezek révén kiteljesedő módszertani eszköztár gyakorlati alkalmazása az antropológia és a néprajz szinte valamennyi területén.

A vallástudományok területén némiképpen más a helyzet, itt a terekre irányuló figyelem úgyszólván a kezdetektől fogva jelen van. Elsősorban a vallásföldrajz hozott más diszciplínák számára is iránymutató eredményeket.¹

A néprajz, amely természeténél fogva sok szállal kapcsolódik a geográfiához és annak mindenkori térszemléletéhez, a vallási terek kutatásában sokáig késedelemben volt. Különösen elmondható volt ez a közép-európai térség szocialista államaira, ahol ilyen jellegű kutatásra gyakorlatilag elvétve, a „türt” tartományban volt lehetőség.² Holott, mint az antropológiával együtt komplex, a társadalom egy adott szintjének, körének összes tudását és tevékenységét átfogó tudomány, a térbeliség és a térbeli struktúrák kérdését nem nélkülözhetette a kultúra legkülönbözőbb szféráinak tanulmányozásából. A vallási néprajz, a vallásantropológia, a vallásetnológia és a folklorisztika szakrális témái között is a vallási tér részben a tudományágakat jellemző komplexitáson belül, részben az azokban meglévő hagyományos irányultságok mentén kapott helyet.

¹ További áttekintést ad: SIPHER, David: *Geography of Religions*. Engelwood Cliffs, 1967., HUNYADI László: *A világ vallásföldrajza*. Végeken Kiadó, Budapest, 1995.

² KEMÉNYFI Róbert: Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. *Ethnographia* 113, 2002, 211, 222.

Létezik ugyanakkor egy olyan szempont, amely a vallással foglalkozó ezen néprajzi tudományok számára nagyon „testhezálló”: a vallási terek vizsgálata, ami tágabb értelemben nem más, mint a vallás térbeli (és időbeli) kiterjedésének kutatása.³ A továbbiakban néhány ide tartozó alapfogalom néprajzi-antropológiai értelmezéséről próbálok rövid áttekintést adni.

A vallási tér fogalma itt most nem kíván bővebb magyarázatot. Jelentése összetett, széles körű: jelenti a vallás mindazon megnyilvánulásait, amelyek a térbeliséggel összefüggésbe hozhatók. Tehát a vallás egészét, hiszen ez annak létezési módja. A vallási tér mint vizsgálati szempont ugyanakkor új megközelítési lehetőségeket is kínál. Megemlítek tehát néhány ide tartozó fogalmat: vallási tér, szakrális tér – szent hely – szakrális táj – rítustér – felekezeti tér (mint pl. etnikai tér).

Szent hely

Olyan hely a tájban, ahol a szent jelen van, a szakralitás az ember számára megnyilvánul. A szent helyek morfológiai sokfélesége kiterjed a természeti környezet elemeire: hegyek, folyók, tavak, barlangok, sziklák, erdők, ligetek, fák, források szerepelnek szent helyekként a legkülönbözőbb vallásokban.

Szent hely funkciókat látnak el mesterséges objektumok: elsősorban építmények, műalkotások, vagy a táj egyéb mesterséges elemei (pl. kertek, utak, tűzrakó helyek stb.). A szent helyek környezetükkel a szent – profán viszonyban állnak, amely kapcsolatot számos kutató antagonisztikusnak tartja. A kettő közötti határ – szintén a kutatók többsége szerint – éles, egyértelmű. Ezen a határon túl a kívülállók és a profanitás képviselői számára a szent hely tiltott területnek is minősülhet.

Jó példaként állhat itt a görögországi Szent-hegy, Áthosz, amely a nők, vagy az ortodox templomok ikonosztáziójain nyíló királyi ajtó, amely a világiak számára tiltott hely. Szokás említeni a templomok kapuját is, amely a profán szférától elválaszt, és amelyen belépni többnyire bizonyos rítus elvégzésével, megfelelő öltözkédben, a szent által megkövetelt viselkedésformát követve illő vagy megengedett.

A szent és a profán közötti határ ugyanakkor a néprajzi adatok szerint egyértelműen fokozatosnak bizonyul: a szent, a szakralitás a szent helyeken is eltérő intenzitással van jelen. A szakrális és a profán szférát átmeneti zóna

³ BARTHA Elek: *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen, 2006.

választja el, amit a viselkedési szabályok egyértelműen igazolnak. (Búcsújáróhelyhez közeledők magatartási szabályai, öltözködés, a templomajtóban való viselkedés vagy út az oltárig stb.)

Mindezek alapján indokoltnak tűnhet, hogy a szent, a szentség egyfajta „gravitációjáról” beszéljünk, amely a fizikai térben megtapasztalt erőhöz hasonlóan viselkedik, és a távolsággal arányosan erősödik, illetőleg veszít erejéből. Ennek köszönhetően pedig érzékelhető, kimutatható hatással van a vonzáskörzetébe kerülő viselkedésformákra: azokat mintegy eltéríti, a maga képére formálja.

Szagrális táj

A fogalom a húszas-harmincas években került be a köztudatba Georg Schreiber révén, és eredetileg egy búcsújáróhely vonzáskörzetére vonatkozott.⁴ Az európai szagrális táj a fogalom megalkotója szerint az utóbbi évtizedekben újból közismertté vált spanyolországi El Camino zarándoklat vonzáskörzete, amely alapvető mértékben hozzájárult kontinensünk kulturális egységének kialakításához, Európa kulturális integrációjához. Keleti határa a zarándokokat kibocsátó térségeket figyelembe véve a nyugati kereszténység határával, az „ortodox törésvonal” közép-európai részével, a történelmi Magyarország keleti határvonalával esett egybe. Érdekes lehet, hogy évszázadokon át, és még a 20. század első felében is ez a zarándokút nem vagy kevésbé volt aktív, feltehetőleg a kutatások révén ráirányult figyelem is hozzájárulhatott az ezredfordulót megelőző újjáéledéséhez.

A szagrális táj középpontja egy vallási centrum, többnyire búcsújáróhely, a táj kiterjedése pedig addig tart, ameddig a kegyhely vonzáskörzete terjed, ahonnan még rendszeres zarándokutak vezetnek a kegyhelyre. Minden szagrális tájra jellemzőek a zarándokhelyekről származó kegytárgyak, szobor- vagy kegykép-másolatok, valamint az útvonalakra jellemző – többnyire szagrális vonatkozású – tárgykultúra egyes elemeinek jelenléte. A fogalom túlmutat a kezdeti, túlnyomórészt földrajzi értelmezésen.

⁴ SCHREIBER, Georg: *Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau*. L. Schwann, Düsseldorf, 1937. A „szagrális táj” terminus magyar megfelelőjeként kívánták bevezetni a „szentségi táj” fogalmat a 20. század közepén. VAMOS István: Szentségi táj. *Ethnographia* 58. Budapest, 1947. 274-275. A hazai kutatásban Bálint Sándor irányította a figyelmet a búcsújárás település-formáló szerepére: BÁLINT Sándor: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből*. Kassa, 1944. 44-55.

A szakrális tájak között átfedések vannak, makroszinten működő szakrális tájakon belül mezo- és mikroszintűek helyezkednek el. A nagy vonzáskörzetű, nemzeti vagy nemzetközi centrumok irányába vezető utak számos helyi, kistáji vonzáskörzetű búcsújáró központot érintenek.

Szagrális tér

A szagrális tér valamely vallás által szentnek elismert, illetőleg megszentelt, szélesebb értelemben a maga képeire formált, tárgyi objektumok, jelentések, szimbólumok révén szakralizált tér.⁵ A kognitív vagy mentális tér egy fajtája.⁶ Jellemzően heterogén, a szent jelenléte a térben nem egyenletes: centrális és profán terek váltakoznak benne a közöttük lévő átmeneti terekkel. A tér felépítése és a funkcionális központok rendje többnyire hierarchikus.⁷ A szemlélő számára gyakran tájként jelenik meg, de a szagrális táj terminust más jelentésben használjuk (lásd fentebb). A szagrális tér a szakralizáció folyamatának eredménye. Dinamikus, működő tér, szegmensei időbeli periodicitás rendjében aktiválódnak, ill. kerülhetnek passzív státuszba. Példa lehet erre egy szőlőket oltalmazó Szent Orbán vagy Szent Donát szobor a szent ünnepén, vagy jégveréskor, egy kisebb kegyhely a búcsúünnepen, a temető a halotti emlékünnepen vagy halottak napján.

A szakralizáció folyamata két irányú és megfordítható. Kiváltója lehet 1. a szentség megnyilatkozása (Eliade), vagy 2. az ember megszentelő szándéka.

1. A szent megnyilvánulása az adott vallásra jellemző cselekvésformákat vált ki. Ezek körébe tartozik a hely megjelölése, amely történhet szimbolikusan, például névadással, narratívumokkal, gesztusokkal, szokásokkal, és történhet tárgyi formában, a környezet megváltoztatásával, objektumok, építmények állításával, áhítati helyek kialakításával. Közismertek az ebbe a körbe tartozó jelenségek.

⁵ BARTHA Elek: *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen, 1980. 21-22. Schreiber magyarországi hatásának elsősorban földrajzi megközelítéséhez nyújt szempontokat a teljesség igénye nélkül: KEMÉNYFI Róbert: Georg Schreiber szagrális táj elképzelésének hazai megjelenése. In: BATHÓ Edit – UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Jászok és kunok a magyarok között*. Jász Múzeumért Alapítvány k. Jászberény, 2006. 260-270.

⁶ A mentális térképek kérdéséhez I: bővebben: CSÉFALVAY Zoltán: *Térképek a fejünkben*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

⁷ Bartha Elek: *Vallásökológia*. Ethnica Kiadó, Debrecen, 1992.

2. Az emberi tevékenység által megszentelt térszerkezeti pontok és ilyen célból emelt építmények jórészt hitéleti igényeket elégítenek ki. A vallásgyakorlás térbeli kiterjedésének kijelölt pontjai, amelyek révén képet kaphatunk a hitélet egy adott modelljéről. Profán szakralitások esetében elsősorban ez utóbbi érvényesül. A Hold meghódításának hőskorában amerikai vagy szovjet zászló Holdra küldése, kitűzése, nemzeti lobogók a Mount Everesten vagy a Déli-sarkon jól mutatják ezt a törekvést nemzeti, politikai kontextusban.

A szakralizációval ellentétes térfolyamat a deszakralizáció, amelynek kiváltó oka az adott vallás gyengülése, hordozóinak fogyatkozása, vallási konfliktus vagy a vallásosság változása. Közép-Európa országaiban a szocialista pártállami időszakban évtizedeken át általános jelenség volt a közterületeken álló szakrális tárgyak, szobrok, építmények lepusztulása, elhanyagolása, adott esetben szándékos megrongálása, megcsonkítása. A rendszerváltást követő években ez a tendencia megfordult, ezeket a létesítményeket, részben műemlékeket felújították, újból használatba vették. A térben lejátszódó deszakralizációt azonban gyakran nem közvetlen külső hatások váltják ki, hanem spontán folyamatként is megjelenik a vallásosság jellegének változása során.⁸

A szakrális tér fogalma mindig egy vallásra vonatkoztatható. Ez nem mond ellent annak, hogy ugyanaz a földrajzi terület egyidejűleg több vallás, több ideológia szakralitását is hordozhatja, amelyek kizárhatják egymás, de számos esetben összeegyeztethetők. Ezekben az esetekben, különösen, amikor az ütközőzónák hiányoznak vagy nem tisztázottak, gyakoriak a konfliktusok. Mindenki által ismert példa lehet erre Jeruzsálem, vagy az északírországi Belfast, ahol a belső térstruktúra és ütközőzóna bizonyos alkalmakkor („aktív” időkben) módosul. A településeken belüli szakrális terek több vallás, felekezet együtt élése esetén többnyire megszilárdulnak, kirajzolódnak, így megsértésükre kisebb esély adódik.

Szakrális terek jönnek létre profán szakralitások jegyében is, ilyenek például az etnikai terek. Több, egymástól különböző szakralitás működtethet közös központokat, így gyakori az egybeesés bizonyos etnikai és felekezeti funkcionális központok között. A kolozsvári Szent Mihály templom nem csupán a város katolikus lakosságának vallási központja, de magyar nemzeti emlékhely is, amelyet évről évre magyar turisták ezrei keresnek fel.

A szakrális tér működése során az aktív időszakban megváltozik a hétköznapi térbeliség viszonyrendszere. A térbeli mozgások irányát a szent tér

⁸ Sajátos oldaláról mutatkozik meg ez a jelenség a Barna Gábor által bemutatott „szent raktár” jelenségben: BARNA GÁBOR: *Egy szent raktár. Tárgyak, szimbólumok, kommunikáció*. Szeged, 2003.

szerkezete határozza meg, a viszonyok, kapcsolatok meghatározó elemévé a szent térben elfoglalt hely válik: a centrumhoz való közelség, a kulcspozíciók elfoglalása. Egy kvázi vallás rituáléjából vett példa: a kommunista diktatúra május elsejei felvonulásainak kvázi szent terei kiválóan tükrözték ezt az állapotot. A felvonuló csoportok név vagy munkahely szerinti megszólítása akkor hangzott el a hangosbemondón, amikor a dísztribünhöz értek.⁹

Felekezeti tér

Többnyire a vallásföldrajzban használatos fogalom, a vallásfelekezetek által elfoglalt, belakott területet jelenti. Térképeken jól ábrázolható, az etnikai térképekhez hasonló megjelenítési lehetőségeket kínál. Határa lehet éles vagy elmosódó, egyazon terület több felekezet is osztozhat. Gyakori az egybeesés az etnikai terekkel, különösen etnikus vallások, nemzeti egyházak esetében. Közép-Európa, a Kárpát-medence vagy a balkáni térség számos példát szolgáltat a felekezeti tér etnikai térként való értelmezésére és működésére.

Etnikus-felekezeti terek helyi vagy regionális szinten is működnek: egy településen belül (felekezeti-etnikai településrészek) vagy régiókon belül. Az ilyenek a censusokon jól kimutathatók, de a helyi köztudat is számon tartja őket, nem utolsósorban a településrészek elnevezésével („orosz falu”, „oláh-vég” stb.)

A felekezeti terekre a legutóbbi évszázad során egyre inkább jellemző, hogy hosszabb távon a politikai határokon belül kiegyenlítődési folyamat megy végbe, egyfajta entrópia, így a belső határok egyre elmosódottabbá válnak.

Vallási terek, konfliktus zónák

A vallási tér bármely formájának (szent hely, szakrális vagy felekezeti tér, rítustér) megsértése, az abban végrehajtott külső beavatkozás hasonló az ünneprontáshoz, az ünneppel végzett manipulációhoz. A szakralitás, a szentnek tartott értékek hordozói számára minden ilyen beavatkozás érzelmi reakciókat vált ki, hatással van az identitásra.

⁹ Munkaközösség: Adatok május elseje szemiotikájához. In: *Kultúra és szemiotika. Tanulmánygyűjtemény*. Szerk.: GRÁFIK Inre – VOIGT Vilmos. Budapest, 1981. (Muszeion-könyvtár 4.) 239-56.

A szent térbe való beavatkozást évszázadok óta alkalmazzák tudatos eszközként politikai, vallási, ideológiai, társadalmi célok elérésére. Ebben az összefüggésben nincs lényeges különbség vallási, felekezeti etnikai terek és más közösségi értékek és identitások szent terei között. A szent terekbe való beavatkozás egyfajta harc, a konfliktus nem véres, de sokszor nem kevésbé erőszakos módja. Vallási, etnikai közösségek hagyományos térszerkezetének megbontása városközpontok átrendezésével, emlékhelyek áthelyezésével, idegen etnikumot reprezentáló templomok, kolostorok építése, az ún. „hagyamakupolás honfoglalás” a vallási és etnikai terjeszkedés leginkább szembe-tűnő példái. Az iszlám európai terjeszkedése során vagy a körülöttünk lévő utódállamok némelyikében gyakran és sok helyen találkozunk ilyen folyamatokkal. A rituális tér megszüntetése vagy korlátozása, a vallásgyakorlás térbeli szűkítése elnyomó nemzetek és ideológiák harci stratégiája.

Nem sorolom a további példákat, nap mint nap találkozunk vele a bennünket körülvevő világban. A szent tér – és nyugodtan ide vehetjük a szent időt is – megsértése minden esetben kihatással van az adott szakralitás által reprezentált vallás és közösség további sorsára.

Szent és profán tereink mindennapi életünk részei. Természetesnek vesszük, hogy életünket időnként más, kulturálisan választott dimenzióban éljük tovább. Ezek a dimenziók azokkal a természetes és mesterséges elemekkel, amelyeknek létezési módjai, hozzátartoznak személyiségünkhöz, vallási identitásunkhoz, etnikai, nemzeti önazonosságunkhoz, társadalmi kötődésünkhöz, másokkal közösen hordozott értékeinkhez. Ezek a terek, amelyekben a szakralitás különböző típusai nyilvánulnak meg, sérülékenyek, akárcsak mi magunk. Ezt pedig nemcsak az etnográfusok és antropológusok tudják.¹⁰

Elek Bartha

Ethnographical research of sacred spaces

It is long decades since Ethnography and Anthropology have been investigating the the nature of space and its role in culture. Along with other auxiliary and multidisciplinary sciences it has a particular attention towards the spacial structure of religion, and the spacial dimension of religiousness. The spacial structure of religion and the spaciality of its workings, the denominational spaces are to be researched with the methods and approaches

¹⁰ Készült az OTKA KO 78207 támogatásával, az MTA DE Néprajzi Kutatócsoport programjának keretében.

of religion geography, comparative religious studies as well as ethnographic and anthropological examinations, peculiarly religion anthropology, religion ethnology and scientific semiotics. The paper summarizes the major layers of the meaning of certain basic terms, e.g. sacred space, sacral territory and denominational space.

Kónya Péter

**Felső-Magyarország és lakossága
a reformáció és rekatolizáció folyamatában**

A reformáció és a rekatolizáció két olyan jelentős történelmi folyamat, amely döntő mértékben irányította a koraujkori Európa nemcsak szellemi, hanem társadalmi, kulturális, ill. politikai fejlődését. A reformáció, úgy, mint máshol a kontinensen (a Balkánon és Oroszországon kívül), Magyarországon is, az ország politikai problémái és a török veszély ellenére, jelentősen befolyásolta mindegyik országrész további fejlődését. Ugyanígy a következő évszázadban az ellenreformáció szabott irányt az ország szellemi, és nagymértékben politikai fejlődésének is.

Felső-Magyarország és lakossága

A fentebb leírtak a három részre osztott Magyarország egész területére érvényesek, mindkét folyamat, az azokat kísérő eseményekkel és messzire ható következményekkel azonban legjobban az ún. királyi Magyarország területére jellemző. Mind a reformáció, mind az ellenreformáció mindegyik országrészben, így Felső-Magyarországon is, egymástól eltérő, különféle jelleget öltött, és sajátos következményekkel járt, összefüggésben a terület etnikai, társadalmi, gazdasági vagy politikai adottságaival.

Felső-Magyarország mind a történetírásban, mind a publicisztikában, mind a mindennapi kommunikációban nem ismeretlen fogalom. Csak ma többnyire nem a koraujkori értelmében használják, vagy (egyáltalában) ismerik. E fogalom alatt a közönség, vagy a népszerűsítő történelmi irodalom többsége Felvidéket, illetve a mai Szlovákiát érti, ami viszont nem felel meg a történelmi valóságnak. Felső-Magyarország, mint a katonai, gazdasági vagy közigazgatási egység, a 16. században jött létre, amikor a bécsi udvar, ill. az Udvari Haditanács, a török-ellenes védelem biztosítása érdekében, Magyarország területét kerületi kapitányságokra osztotta el, amelyek a következő évtizedekben a gazdasági, ill. adminisztratív irányítást is átvették.

Felső-Magyarországot, mint a királyság legkeletibb, azaz a Habsburg monarchiától legtávolabbi és legnagyobb országrészét, tizenhárom vármegye alkotta: Szepes, Sáros, Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Abaúj, Torna, Gömör, Borsod, Heves, Szabolcs és Szatmár. Területén öt, később hat szabad királyi város volt (Kassa, Eperjes, Lőcse, Bártfa és Kisszeben, illetve 1660-tól Késmárk), és jelentős bányavidék is, igaz, hogy nem olyan gazdag, mint az alsó-magyarországi¹, az ún. felső-magyarországi bányavárosok (Szomolnok, Rozsnyó, Gölnicbánya, Dobsina, stb). Az országrész központja Kassa volt, ahol a Felső-magyarországi főkapitányság, a Szepesi Kamara és más állami hivatalok voltak elhelyezve.

Felső-Magyarország már a középkortól etnikailag vegyes területet alkotott, ahol évszázadokon át több etnikum lakott. A magyar lakosság legnagyobb számban Borsod, Heves, Szabolcs és Szatmár vármegyében élt, nagy többséget még Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Abaúj, Torna és Gömör vármegye területén alkotott, Sárosban viszont kisebbséget képezett. A szlovákok nagyjából az országrész északi vidékét lakták, legtöbben Sáros vármegyében, de nagyszámban még Szepes, Zemplén, Ung, Abaúj és Gömör vármegyében. Német ajkú parasztság csak Szepes vármegye területén élt, a német polgárság a szabad királyi városokban, a bányavárosokban és a kiváltságos szepesi városokban laktak.² A középkor végén egyre nagyobb számban költözött erre a területre a ruszin, kisebb számban román juhásztor lakosság, amely a 16. században már egy összefüggő sávot alkotott Bereg, Ung, Zemplén, Sáros és Szepes északi járásában és néhány tucat új falut alapított.³ A ruszinokkal teljesen új vallás is érkezett, az ortodox keresztény, amely a judaizmussal együtt új felekezetet alkotott az addig tiszta katolikus területen.

A régió etnikai összetételéhez hasonlóan, a lakosság társadalmi és szociális átrétegződése is eléggé tarka volt. Felső-Magyarország a királyság egyik legurbanizáltabb országrészét képezte. Területén volt a legtöbb, már a középkortól az ún. Pentapolis városszövetséget alkotó szabad királyi város (Kassa, Eperjes, Lőcse, Bártfa és Kisszeben), amely rendkívül fontos szerepet játszott a régió gazdasági, politikai és szellemi életében. A nyugati vármegyék területén több bányaváros (Szomolnok, Rozsnyó, Dobsina, Gölnicbánya, Svedlér, s mások) alakult ki, ezek azonban az alsó-magyarországiaknál kisebb jelentőséggel bírtak. A királyi városok mellett még több tucat mezőváros volt az országrész területén, a legtöbb a

¹ Három legjelentősebb központtal Selmechányán, Körmöcbányán és Besztercebányán, ahol első sorban az arany-, ezüst és rézbányászat fejlődött. A felső-magyarországi bányavidéken főleg a réz- és a vasbányák voltak.

² A szabad királyi városokban (Lőcsén és Késmárkon kívül) a németek a 17. század végéig voltak túlsúlyban, a szepesi városokban (Lőcsével és Késmárkkal kívül), valamint a bányavárosok többségében továbbá is.

³ Míg a pásztornép etnikai jellege először román volt, a kárpátaljai vármegyékben már túlsúlyban voltak a ruszinok, s az utolsó román nevekké szórványosan Ung vármegyében lehet találkozni.

Szepességben és Zemplén vármegyében, ahol a borkereskedelem folytán egy kis régióban (két járásban) több mint tíz dinamikusan fejlődő, gazdag mezőváros alakult ki (Tokaj, Sárospatak, Tállya, Tolcsva, Olaszliszka, Sátoraljaújhely, Mád, Tarcál, Mezőzombor, Szerencs és Abaújszántó).⁴

Természetesen, a legnagyobb gazdasági és politikai hatalommal Felső-Magyarországon is a nemesek és mágnások bírtak. Több mágnás család (Perényi, Homonnai Drugeth, Rákóczi, Báthory, Thököly, Nyári és mások) nagy kiterjedésű uradalmakat tartott a kezében, a vármegyékben pedig nagyszámú nemesség gazdálkodott. Nemcsak a szabad királyi városokban, hanem a tágabb körzetben, sőt a környező vármegyékben fontos gazdasági, társadalmi és kulturális szerepet játszott a polgárság. A jobbágyparasztokon kívül, akik abban az időben többnyire még telkesek voltak, több szabad menetelű parasztcsoport létezett. Ilyenek voltak elsősorban a ruszinok, akik, vándor juhtartó életmódjuk folytán, nem voltak helyhez kötve, szabadon mozogtak a nagy, határmenti uradalmak területén, aminek fejében különböző ör- és rendfenntartó feladatokat végeztek az uraságoknak.

Természetesen a terület etnikai és társadalmi sokszínűsége jelentősen befolyásolta a reformáció, majd ezt követően az ellenreformáció elfogadását és lefolyását. Éppen ezen a területen elsők között váltak ismertté a reformáció elvei, amelyek elsősorban a szabad királyi és szepességi városok német polgárai között honosodtak meg. Így Felső-Magyarország több szempontból első volt a hazai reformáció elfogadásában, terjesztésében és fejlődésében, és a már említett szabad királyi és bányavárosok német polgárságának révén már a mohácsi vész előtt ismertté váltak a reformáció tanai.

A lutheri reformáció elterjedése

Magyarországon már nagyon korán, alig egy-két évvel a Luther Márton wittenbergi fellépése után, megjelentek a reformáció első jelei. Már 1520 előtt a szepesi Lajbichban Preisner Tamás prédikátor működött, két évvel később Besztercebányán Bernhard Simon, a többi alsó-magyarországi bányavárosban pedig Krysling János és más prédikátorok hirdették Luther tanait.⁵ A felső-magyarországi szabad királyi városokban még Mohács előtt megjelentek a reformációt terjesztő lelkészek. Kassán Henckel János működött, majd a királyi udvarba történő távozása után, Luther ismert híve, Schustel Farkas váltotta fel, aki nem sokkal korábban üztek el Eperjesről,

⁴ Tokaj-Hegyalja s vele az ottani mezővárosok éppen a 16. században indultak gyors gazdasági fejlődés útjára.

⁵ KVAČALA, Ján: *Dejiny reformácie na Slovensku*. Liptovský Svätý Mikuláš, 1935. 46-47.

ahol konfliktusba került a plébánia vezetésével.⁶ Ugyancsak korábban, 1524-től Szebenben prédikált János prédikátor.⁷

A szabad királyi városok és a bányavárosok polgársága a Királyi Magyarországon első és egyetlen társadalmi csoportot képviselt, amely még a mohácsi vész előtt azonosult a reformációval. A reformáció további terjedésében azonban kulcsfontosságú volt az új tanok elfogadása a mágnások és a nemesek körében, ami viszont már csak a Mohács utáni időszakban következett be. Már a század 20-as éveiben több előkelő mágnás és főméltóság vallotta Luther tanítását. Keleten a lutheri reformáció jelentős hívei és pártfogói közé tartoztak Perényi Péter koronaőr és kancellár, Perényi Gáspár, Drágffy Gáspár, Dersffy Ferenc, valamint a Csáky, Báthory és Bebek családok több tagja is.⁸ A harmincas években további mágnások is csatlakoztak a reformációhoz, köztük a Drugethek (egyik legjelentősebb ősi arisztokrata család) is, akik rendszerint északkeleten, Zemplén és Ung vármegyében birtokoltak terjedelmes uradalmakat.⁹

A mohácsi vést követő két-három évtized alatt így a reformáció villámgyorsan terjedt az egész ország területén. Luther tanítása először, rendszerint a harmincas évek közepéig, a szabad királyi városokban győzött. A következő évtizedben csatlakoztak a reformációhoz a mágnások és a nemesek, akiktől pedig a jobbágyok tömegei vették át. A reformáció terjedésének folyamata a falvak és a mezővárosok jobbágy lakossága között napjainkig nincs tudományos szinten feltárva. Kétségtávol egy hosszú és nem egyértelmű történelmi folyamatról van szó, amelynek folyamán az új tanok egyes elemeit bevezették a vallási gyakorlatba, és lassan megszűntek a középkori katolicizmus főbb elemei. Egyértelműen hamisak az elképzelések a parasztnak az „új hitre” való erőszakos kényszerítéséről. A reformáció elfogadása minden esetre hosszú folyamatot jelentett, amelynek feltételei és elemei több belső és külső tényezőtől függtek.

A történettudomány igen hiányosan ismeri a reformáció lefolyását, azt azonban megállapíthatjuk, hogy ebben a folyamatban a reformátorok, a reformáció tanait terjesztő prédikátorok játszottak vezető szerepet, mint például Dévai Bíró Mátyás, a „Magyar Luther”, aki Felső-Magyarországon Kassán és Eperjesen működött. Az északkeleti vármegyék magyar lakossága körében Gálszécsi István és Siklósi Mi-

⁶ BODNÁROVÁ, Miloslava: Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí. In: ULICHÝ, Ferdinand (ed.). *Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1998. 22.

⁷ BODNÁROVÁ, Miloslava: Sabinov v stredoveku. In: KÓNYA, Peter (ed.): *Dejiny Sabinova*. Prešov : Mestský úrad Sabinov, 2000. 109-110.

⁸ ZSILINSZKY, Mihály: *A Magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest, 1907. 65-66.

⁹ RÉZ, László: *A Drugethek és Homonna reformációja*. Zemplén könyvnyomtató intézet, Sátoraljaújhely, 1899. 60.

hály hirdette Luther tanait.¹⁰ Több reformátor a régió szabad királyi városaiban működött: Stöckel Lénárd, Transylvanus Antal, Bogner Bertalan, vagy már említett Henckel János és Schustel Farkas.¹¹

A reformáció további fejlődése érdekében ebben a szakaszban elsősorban a református egyházgyülekezetek szervezeti és teológiai egyesítésére volt szükség. Ez azonban csak a prédikátorok és az egyház világi képviselőinek közös találkozásai révén valósulhatott meg, amelyeket pont Felső-Magyarországon tartottak. Az 1545-ben tartott medgyesi zsinat (ahol az erdélyi szászok szuperintendensüket választották meg) után, még ugyanabban az évben Drágffy Gáspár kezdeményezésére Erdődön gyűlt össze harminc prédikátor a Partiumból és Szatmár vármegyéből. Ez az első reformációs zsinat a királyi Magyarországon azonban nem sokat jelentett a felső-magyarországi lutheránus egyház fejlődésében. Az összegyűlt lelkészek kijelentették ugyan elfordulásukat a katolicizmustól, és a lutheri reformációhoz csatlakoztak, egyes cikkelyei azonban már Melanchthon tanításához hajlottak, ami főleg az Úrvacsora kérdésében előre jelezte a hazai reformáció kettéválását.¹²

Lényegesen jelentősebb a magyarországi reformáció megszilárdításában és a lutheránus egyház fokozatos terjedésében az 1546-ban Eperjesen tartott zsinat, amelyet az egyháztörténeti irodalom az első magyarországi lutheránus zsinatnak tekint. Az értekezleten az öt szabad királyi város képviselői, a városi lelkészek, az iskola-rektorok, és a Sáros- valamint a Szepes-megyei vidéki gyülekezetek prédikátorai vettek részt. A zsinat tizenhat végzést fogadott, amelyek később mintaképnek szolgáltak a hitvallások fogalmazására és a lutheránus gyülekezetek egyházi életének megszervezésére. A hit alapjául az Ágostai hitvallást és a *Loci Comunes*-t (Melanchthontól) szabták meg, és az Úrvacsora kiszolgálását a wittenbergi mód szerint rendelték el. A cikkelyek többsége az egyházszervezettel, a gyülekezeti rendtartással, az iskolaüggyel, a világi hatalomhoz való kapcsolattal, a lelkészek és esperesek kötelességeivel, az istentisztelet rendjével, a parókiák jövedelmével, az ünnepek tartásával, stb. foglalkozott. A zsinaton hozták létre az első magyarországi lutheránus esperességet az öt szabad királyi város és Sáros vármegye területén. Érdekeség, hogy az eperjesi cikkelyek értelmében az új lelkészeket (hasonlóan, mint később a református Tiszáninneni Kerületben) az esperesek szentelték meg.¹³

A hittan egyesítése és az első lutheránus egyházszervezeti egységek kialakítása szempontjából nagy jelentőségű volt a hitvallások megfogalmazása és jóváhagyása, ami a 16. század közepén valósult meg. Ezek közül az első ismét Felső-

¹⁰ ZSILINSZKY, Mihály: *A Magyarhoni protestáns egyház története*. 49.

¹¹ A Pentapolis nevű öt felső-magyarországi szabad királyi város szövetségét Kassa, Eperjse, Lőcse, Bártfa és Kisszeben alkotta.

¹² ZSILINSZKY, Mihály: *A Magyarhoni protestáns egyház története*. 75.

¹³ BODNÁROVÁ, Miloslava: *Reformácia vo východoslovenských mestách*. 28-29.

Magyarországról származik. I. Ferdinánd király 1549-ben, az 1548-i törvénycikk értelmében, amely az egyház az eredeti állapotba való visszahelyezését követelte, és elsősorban az anabaptisták és a szakramentáriusok (zwingliánusok) ellen volt irányítva, a felső-magyarországi szabad királyi városok egyházi viszonyai felülvizsgálását rendelte el. A városi tanácsok azért a közös hitvallás kidolgozása mellett döntöttek, amelyet 1549 augusztus 22-én be is adtak a királyi biztosoknak. A hitvallást később a *Confessio Pentapolitana*-nak nevezték el, és szerzőjének a régebbi egyháztörténeti irodalom Stöckel Lénárdot, a bártfai rektort tartotta, amit viszont az újabb kutatások kétségbe vonnak.¹⁴ A húsz cikkelyből álló hitvallás alapjául az Ágostai hitvallás állt, miközben az *Invariata* több elemeit és Melanchthon elveit is tartalmazza. A hitvallást megerősítette az egri püspök és az uralkodó is vette tudtára. Így a *Confessio Pentapolitana* teljesítette feladatát: legalizálta a lutheri egyházgyülekezetek létezését, megerősítette ezek egyházi gyakorlatát, és éles határt állítatott a lutheri és a törvényen kívül álló anabaptizmus és zwingliánizmus között.

Az 1560-as évek végén, 1569-ben a huszonnégy szepesi város fraternitásának lelkészei (Megander Bálint és Obsopaeus Kirill), a Bornemissza Gergely nagyváradi püspök felhívására *Confessio Scepusiana* név alatt új hitvallást dolgoztak ki. Mintájául mind az ötvárosi hitvallás, mind az 1559-ben elfogadott *Confessio Montana* (hét alsó-magyarországi bányaváros hitvallása) szolgált. Az összes lutheránus gyülekezet számára kötelező hitvallások kiadása után kezdődött meg új evangélikus egyházszervezet kialakulása. Az önálló lutheri gyülekezetek első egyházszervezési egysége az öt szabad királyi város esperessége volt. Ez már az említett eperjesi zsinaton jött létre, és első esperese Radácsi Mihály bártfai lelkész lett.¹⁵

Az egyes lutheránus gyülekezetek a század közepétől nagyobb egyházszervezeti egységeket, szuperintendenciákat vagy egyházkerületeket alkottak. Az első 1551-ben Gönczi Máté kezdeményezésére jött létre Temesváron, ez azonban nem volt sokáig létezett, mivel már néhány évvel később a török hódoltság korában megszűnt. Hosszabb ideig létezett az 1554-ben, az Óvári zsinaton alapított óvári kerület.¹⁶

Így a 16. század közepén a lutheri reformáció Felső-Magyarország majdnem egész területén elterjedt (kivéve az ortodox ruszinok lakta északkeleti határvidéket), több okból azonban az egyház, mint az intézmény, csak néhány évtized múlva jött létre, ráadásul ez a terület utolsóként (négy évvel az alsó-magyarországi és kb. két évtizeddel a dunántúli egyház után) került be az országos evangélikus egyházszer-

¹⁴ SUDA, Max, Josef: Wer verfasste die Confessio Pentapolitana? In: KÓNYA, Peter–MATLOVIČ, René (eds.): *Miscellanea Anno 2000. ACEP IX*. Prešov, 2001. 18–23.

¹⁵ BODNÁROVÁ, Miloslava: *Reformácia vo východoslovenských mestách*. 28–29.

¹⁶ ZSILINSZKY, Mihály: *A Magyarhoni protestáns egyház története*. 78.

vezetbe. Ugyanakkor a század 50-es éveiben az ún. második reformáció is győzedelmesen terjedt az országban.

A kálvinizmus elterjedése a magyar és a szlovák lakosság között

Már néhány évvel a lutheri reformáció után megjelentek hazánkban a reformáció svájci irányzatának hívei. Ulrik Zwingli tanai azonban csak szórványosan terjedtek az országban, rendszerint nem találkoztak barátságos elfogadással, és a hatalom is szigorúan elutasította, amit az ellen hozott szigorú országgyűlési törvénycikkkel bizonyíthatunk. Csupán a 16. század közepén jelent meg a királyságban Kálvin János tanítása. Mivel a kálvinizmus, mind Magyarországon, mind máshol Közép-Európában csak utólag, a lutheri reformáció hívei között terjedt elsősorban, ezért a történészek a „második reformációnak” tekintik.

A kálvini irányzat gyorsan terjedt az összes országrészben és már 1552-ben Beregszászon összegyűlt az első zsinat Kálmáncsehi Sánta Márton vezetésével, amely már egyértelműen Kálvin János teológiai nézeteit vallotta.

A kálvini reformáció gyorsan terjedt Felső-Magyarország tiszántúli és tiszáninneni vármegyéiben és vezető képviselői már az 1550-es évek végén megjelentek a protestantizmus jelentősebb központjaiban. Így Kassán már 1557-ben Szegedi Gergely prédikált, és egy évvel később Thúri Farkas Pál átvette a sátoraljaújhegyi gimnáziumot. Hatása alatt Kopácsi István sárospataki lelkész is áttért a kálvini hitre.¹⁷

Néhány évvel később, 1561-ben a tarcali zsinaton a zempléni prédikátorok többsége fogadta Kálvin és Bèze által kidolgozott genfi hitvallást. A zsinatra, amelyet Kopácsi István hívott össze, az egri egyházmegye területén működő kálvini lelkészek többsége vett részt. Ez a tarcali hitvallás már az alapvető kérdésekben nem egyezett meg a Luther teológiai rendszerével és a német egyház felépítésével.¹⁸

A következő évben azonban a *Confessio Catholica* név alatt jóváhagyott az első hazai svájci hitvallás. Mivel a hitvallást az egri katonák számára készült, akiket Verancsics Antal püspök szólított meg hitcikkelyei bemutatására. Ezért is, hogy a hitvallást összeállító Gergely és Melius Juhász Debrecenben működött, a Debreceni-egervölgyi, ill. Debreceni hitvallást név alatt belépett a történelembe.¹⁹

A kálvinizmus, amely két évtized alatt elterjedt egész Dunántúlon, Alsó Magyarország déli régiójában és Felső-Magyarország majdnem egész területén, a királyság

¹⁷ DIENES, Dénes: *A történelmi Tiszáninneni reformátusegyházkerület*. Kézirat, 43. l.

¹⁸ Uo.

¹⁹ PAPP, Klára: *Mélius Juhász Péter és a Debrecen-egervölgyi hitvallás*. In: KÓNYA, Peter (ed.): *Prvé augsburské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1999.

északi vármegyeire és rendszerint a királyi városokba nem volt képes áttörni. Mind az egész országban, a Felső-Magyarország nyugati és északnyugati részén a lutheri egyház szervezeti egységek és erős lutheri szabad királyi városok meggátolták a kálvinizmus további terjedését. Az alsó-magyarországi vármegyékben viszont a vallási életet felügyelő lutheri mágnások és nemesek akadályozták a második reformáció további előrenyomulását.

Ezek egyike (Felső-Magyarországon) éppen a kálvinizmus terjedésének központjában a tiszáninneni régióban Perényi Péter fia Gáspár volt. Kivált Perényi Gábor és Alaghy János Zemplén vármegye déli járásaiban főakadályai voltak a lutheri gyülekezetek reformátussá való átalakulásának. Csak a két főúr 1567-ben bekövetkezett halála után végbemehetett a régió kálvini vallásra való transzformálódása. Felső-Magyarország területén a kálvinizmus már korábban jelentős támogatókra talált az országrész mágnási családjai soraiban (Mágóchy Gáspár, Bebek György, Báthory György és Anna, a század második felében Drugeth család több tagja is mások).

Az akadályok leküzdése után a 16. század 60-as éveiben a tiszáninneni vármegye területén létrejöhetett a kálvini parókiák területi szervezése. Elején a kálvini gyülekezeteket ebben az országrészben az öt szabad királyi város esperességének lelkészei irányították.²⁰ Ez azonban már a 60-as években bekövetkezett hittani kettéválást követően már elképzelhetetlenné vált. A kálvini gyülekezetek első területi egységei még az 1560-as évek elején kezdtek kialakulni, és 1556-ban a Borsod vármegyében működő kálvini prédikátorok az önálló esperességet (tractus) alakították, Mohi Ferenc szikszói prédikátorral az élén. Már említett Kopácsi István vezetése alatt 1559-ben létrejött a zempléni esperesség (további fejlődését az említett Perényi Gáspár megállította), s amikor 1567-ben Kopácsi Pelsőcre távozott, a gömöri esperesség is alapítatott. Az abaúji esperesség első esperese 1564-ben Károlyi Gáspár gönci prédikátor lett.²¹ Az első három esperesség (borsodi, gömöri és abaúji) 1567-ben képviselte a tiszáninneni gyülekezeteket a debreceni zsinaton, ahol nevükben aláírták a II. helvét hitvallást.²²

Ugyanabban az évben, Perényi Gábor és Alaghy János halála után, visszaállították a zempléni esperességet Ceglédi Ferencsel olaszliszkai prédikátorral az élén.²³ Ugyancsak 1567-ben hozták létre az ungi esperességet is, esperese, Egri Lukács azonban az unitárius irányhoz hajlott, és ez a körülmény haláláig (1574), megakadályozta a vármegye bekebelezését a tiszáninneni kerületbe.²⁴ Ez a kerület keletkezé-

²⁰ DIENES, Dénes. *A történelmi református*, 25. l.

²¹ ZOVÁNYI, Jenő. Tiszáninneni református szuperintendens seniorok. *Teológiai szemle* 1938, 54. l.

²² DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk*. Sárospataki református kollégium, Sárospatak, 2008. 437. l.

²³ ZOVÁNYI *Teológiai szemle*, 52. l.

²⁴ DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk*, 437. l.

sétől fogva több aspektusban különbözött mindkét protestáns egyház többi hasonló egyházszerkezeti egységétől. 1734-ig, majdnem két évszázadon keresztül csak az esperességek szabad egyesülését képviselte, püspök vagy szuperintendens nélkül, akiknek hatáskörével rendelkeztek az esperesek. Más okok mellett ebben a fejlődésben még az játszott döntő szerepet, hogy az egyes esperesek, akik csak később a kerületbe egyesültek, kezdettől fogva olyan kötelességeket teljesítettek, amelyeket máshol (a lutheri Gömöri esperességen kívül) a szuperintendensek hajtottak végre. Hatáskörükbe tartoztak – egyebek mellett – az egyházlátogatások, ordinálások, ki-közösítések, stb.

A Tiszáninneni kerület más, jelentős különlegessége a lutheri gyülekezetekkel való együttélés volt, amely Zemplén vármegye területén több mint fél századig tartott. Ez az érdekes egyházunió 1597-ben a sátoraljaújhelyi esperességi zsinaton jött létre, amely arról döntött, hogy a zempléni szlovák lutheri gyülekezetek (Varannó és Mogyoróska környékén) a varannói szlovák lelkész (káplán) igazgatása alatt fognak állni, aki ezt követően a *konszeniorii* (társesperes) tisztséget töltötte be. Az első evangélikus zempléni konszenior Mednenszky András volt.²⁵ A kálvini és lutheri egyházgyülekezetek közös igazgatása 1663-ig tartott, ekkor a lutheri gyülekezeteket az á. h. evangélikus felső-magyarországi vidéki kerület kezdeményezésére betagolták az újonnan kialakult á. h. ev. Sáros-zempléni esperességbe.²⁶ A felső-magyarországi református-evangélikus egyházunió azonban nem hittani, csupán szervezeti egységet jelentett.

A Tiszáninneni kerület esperességeinek kialakulása után, a 16. század utolsó negyedében folyamatosan folytatódott a felső-magyarországi kálvinizmus fejlődése. Elsősorban a mezővárosok a református egyház jelentős központjaivá váltak, miközben a központi jelentőséggel rendelkezőt Sárospatak, főleg az ott működő, dinamikusan fejlődő és a lelkésszpótlást biztosító református kollégium folytán.

A Tiszáninneni kerület tizenegy vármegyében alakult ki (Gömör, Kishont, Borsod, Heves, Abaúj, Torna, Zemplén, Ung, részben Szabolcs, Szatmár és Bereg), és a délkeleti és északnyugati vármegyék kivételével a volt középkori Egri Egyházmegye területén terjedt el. A szintén református délkeleti vármegyék a Tiszántúli kerületbe tartoztak, az északnyugati vármegyékben, Szepesen és Sárosban, ahol megmaradt a lutheri reformáció, a lutheri egyház szervezeti egységei lehetetlenné tették a kálvinizmus további terjedését. Elsősorban öt szabad királyi város, az általuk irányított esperesség, s keretében főleg a szepesi német vidéki gyülekezetek, a fő gátját

²⁵ DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk*, 439. l.

²⁶ DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk*, 440. l.

jelentették a kálvini reformáció előrehaladásának nyugat felé. Kivételt csak néhány (legfeljebb huszonöt) sárosi gyülekezet képezett.²⁷

A szabad királyi városok sokáig bezárkóztak a kálvini tanok elől, amelyek csak szórványosan, a wittenbergi filippisták által támogatott kriptokálvinizmus formájában ideiglenesen honosodhattak meg. A kriptokálvinizmus a 16. század utolsó évtizedétől elsősorban Szepességen terjedt el, ahol elsőnek Mylius János lőcsei rektort gyanúsították meg és ítélték el kriptokálvinizmus miatt.²⁸ Később Késmárkon is kálvini szellemben működött az uradalmi lelkész, Fabricius Tamás és a városi prédikátor, Lám Ambróz Sebestyén, akiket nemcsak a városi tanácsosok, hanem a lutheránus mágnások is, különösen pedig Horváth Gergely támadott erősen, és a kriptokálvinistákat több esperességi zsinat is elítélte, mint például a kisszebeni zsinat 1599-ben.²⁹ Ennek ellenére a kriptokálvinizmus még később is többször megjelent Szepes vármegyében, és 1623-ban lajbici lelkészt Serpilius Jánost is meggyanúsítottak ezzel.

Legjobb feltételek a kálvinizmus meghonosodására csak két szabad királyi városban voltak, Kassán és Eperjesen, ahol a nagyszámú magyar lakosság miatt magyar evangélikus lelkészeket is alkalmaztak, akik nem egyszer református gyülekezetekből jöttek el. Híveiknek ott is azonban hosszú évtizedekig harcolniuk kellett az egyházi és városi hatóságokkal. Kassán csak az erdélyi fejedelmek segítségével, s később a katolikus egyházzal együttműködve sikerült letörni a városi tanács ellenállását, és 1647-ben törvényesíteni a református gyülekezetet. Eperjesen a református polgárok és nemesek az egész 17. században hiába igyekeztek gyülekezetet alapítani, ez csak 1707-ben sikerült, a Rákóczi szabadságharc alatt, az Ónodi országgyűlés döntése értelmében.³⁰

Az á. h. evangélikus egyház megszerveződése Felső-Magyarországon

A lutheri reformáció terjedése néhány évtizeddel megelőzte ugyan a kálvinizmus meghonosodását, az á. h. evangélikus egyház országos szervezete viszont csak jóval később alakult ki, mint a református egyházszervezet. Ennek több oka volt, másokon kívül a lutheri egyház eltérő szervezete, szűk kapcsolata a világi hatalommal, a Bocskai-felkelés, stb. Ehhez a folyamathoz, amely a Dunántúlon már a 16. század

²⁷ KÓNYOVA, Annamária – KÓNYA, Peter: *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východnom Slovensku v 16.-18. storočí*. Prešov 2010.

²⁸ BODNÁROVÁ, Miloslava: *Reformácia vo východoslovenských mestách*. 32.s

²⁹ KVAČALA, Ján. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517–1711*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1935, 128-131. l.

³⁰ ESZE, Tamás: Az eperjesi református egyházközség. In: RIMASZOMBATI KAZAI János: *Zöld olajfát szájában hordozó Noé galambja*. Budapest 1944, 6-7. l.

végén megkezdődött, utolsóként csatlakozott Felső-Magyarország, az 1614-ik évi szepesváraljai zsinaton. Alsó-Magyarországhoz hasonlóan, ahol 1610-ben Thurzó György nádor hívta össze a híres zsolnai zsinatot, Felső-Magyarországon is a világi hatalom képviselőjétől, Thurzó Kristóf szepesi főispántól jött a kezdeményezés. A zsinaton, amely 1614 januárjában gyűlt össze Szepesváralján, a mágnások, nemesek, öt szabad királyi város képviselői és a két addigi esperesség lelkészei vettek részt. A követek egyetértettek az 1610-es zsolnai zsinat határozataival, és újabb tizenhat cikket (kánon) írtak, amelyeket a zsolnaiakhoz hasonlóan, Thurzó György nádor erősített meg. A zsinat egyik legfontosabb eredménye volt a felső-magyarországi evangélikus egyházszervezet kialakítása. A zsinat tagjai jóváhagyták a két egyházkerület (*superintendencia*) létrehozását. Így az országrészben két evangélikus egyházkerület jött létre: a városi (öt szabad királyi város) és a vidéki superintendencia. A városok superintendense Zabler Péter lőcsei lelkészt választották meg, a vidéki egyházkerület élére pedig Xylander István szepesváraljai prédikátort.³¹

Felső-Magyarországon mindkét protestáns egyháznak fontos kulturális és művelődési központjai alakultak ki, ezek közül a legjelentősebb a Sárospataki Református Kollégium és az Eperjesi Evangélikus Kollégium (az egyetlen az egész országban) voltak.

Így a 16. század végéig az egész országrészben győzött a reformáció, és két irányzata az önálló egyház létrehozásával elhatárolta területét, három felső-magyarországi nép, illetve etnikum így két protestáns egyházba tömörült, míg a németek, hasonlóan mint Erdélyben, kizárólag a lutheri egyházba tartoztak, a magyarok és a szlovákok viszont mind a lutheri, mind a kálvini egyházba. Néhány tucat magyar nemesi család és nagy városi gyülekezet mellett, Zemplén, Ung, Abaúj és Sáros vármegyében legalább száz szlovák református gyülekezet működött, ami jelentős mértékben ellentétben áll az általánosan elfogadott véleménnyel.

Erdélyhez és a Partiumhoz hasonlóan a reformáció Felső-Magyarországon az ortodox lakosság körében is elterjedt, annak ellenére, hogy a keleti kereszténység nyilvánvalóan nem reagálhatott erre a folyamatra. Döntő szerepet játszottak ebben a földesurak, a Rákócziak és a Drugethek, akik hatalmas uradalmaikban mind a magyarok, mind a szlovákok, mind a ruszinok között meghonosították a kálvini tanokat, és a kálvinizmust tovább terjesztették a ruszin falvakban.

Sajnos, máig nem maradtak meg a korabeli adatok, amelyek lehetővé tennék a reformáció folyamatának rekonstrukcióját. Csak a későbbi egyházlátogatási jegyzőkönyvek mutatják a „ruszin” gyülekezetek állapotát, ezek viszont már a rekatolizáció idejéből származnak, amikor már az uraságok az ellenkező irányt tá-

³¹ BRÜCKNER, Győző: *Szepesváraljai zsinat*. Nyíregyháza 1914.

mogatták, néhány ruszin faluban azonban még mindig működött a református egyház.

Ezekben a „református” ruszin falvakban valószínűleg már a századfordulón a még református templomokat az ortodox hívők használták, akik nem fogadták el a prédikátorokat. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek ugyanis több helyen arról írtak, hogy „*a templom tele az orosz zászlókkal és a bálványokkal*”.³² Néhol, mint például Izbugyahosszúmezőn, meg is támadták, sőt megölték a református lelkészt.³³ Valószínű, hogy eredetileg több ilyen ruszin vagy félruszin (szlovák-ruszin) gyülekezet volt a Homonnai uradalomban, s ezek többsége már Drugeth György áttérése után nem sokkal megszűnt. Mind a ruszin, mind a szlovák gyülekezetek többsége az uradalom területén nagyjából már a 17. század első felében rekatolizált. Ez viszont nem egyszer az erőszak felhasználásával, mint Lyubissén, ahol 1652-ben nem állt már a templom, mert zsoldosok gyűjtötták fel, és csak a templomi tárgyakat őrizte magánál a prédikátor.³⁴

A rekatolizáció Felső-Magyarországon

A rekatolizálás is jóval később jelent meg Felső-Magyarországon, és sokáig sikertelen maradt. Ennek ismét több oka volt, a Bécstől távoli földrajzi fekvéstől kezdve, az erős lutheránus vallású szabad királyi városokon és a református nemességen keresztül, a jelentős egyházszerkezeti és művelődési központokig. A rekatolizáció központja Felső-Magyarországon az 1606-ban alapított kassai jezsuita kollégium volt, amely a következő években alapította a nemesi *konviktust*, megszerezve a kassai főkapitányok házáat, és 1655-ben új egyetemet (akadémiát) hozott létre, amely néhány év múlva saját könyvnyomdával is rendelkezett.³⁵ Így Nagyszombat után a jezsuiták és az ellenreformáció második legjelentősebb központja Kassán alakult ki Magyarországon. Mind a kassai, mind a homonnai jezsuiták intenzív missziós tevékenységet folytattak. Rajtuk kívül más felső-magyarországi szerzetesek is működtek, mint például a ferencesek Alsó-Sebesen és Homonnán vagy a minoriták Szepescsütörtökön.

A felső-magyarországi rendek sokáig ellenálltak a rekatolizálásnak, és csatlakoztak mind a Bocskai, mind a Bethlen Gábor és az I. Rákóczi György vezette felkeléshez. A felső-magyarországi rendek kollégiumát Eperjesen, akárcsak az evangéliku-

³² DIENES Dénes (ed.): *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*. Osiris, Budapest: 2001., 256. l.

³³ Uo., 257-258. l.

³⁴ Uo., 254. l.

³⁵ KÓNYA, Péter: Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610-1791. In: *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* 3. (Ed. ALBERTY, J.) Liptovský Mikuláš 2002. 36. l.

sok főiskoláját, a protestáns rendek erejének demonstrálásaként alapították a haladó rekatolizálás idején (1666).³⁶ Három évvel később, a Wesselényi-összeesküvés idején, a rendek ismét fegyveres harcban vettek részt a Habsburg uralkodó ellen.

A felső-magyarországi rendek és az egyéb lakosság etnikai különbségek nélkül, tömegesen vettek részt a Thököly-felkelésben, amely visszaállította a vallásszabadságot. Az evangélikus városok lakosai önkéntesen vettek részt a felkelésben és erélyesen állták a császári katonaság ostromait. Sikereik folyományaként ült össze a soproni országgyűlés 1681-ben, amely jóváhagyta a vallási cikkeket. Annak ellenére, hogy annak idején egyik oldal sem fogadta el, az egész évszázadra keretet szabtak a királyság vallási fejlődésének, főleg a vallási türelemnek.³⁷

A Wesselényi-összeesküvés utáni időben bekövetkezett erőszakos rekatolizálás súlyos veszteségeket okozott mindkét protestáns egyháznak, és mind a református, mind az evangélikus rendek általános felháborodását és heves ellenállását idézte elő. Ezért is a vallási küzdelmek nagyon kegyetlen formákat öltöttek. Mindkét fél, a kurucok és a császári hatóságok számos gyilkosságot és más kegyetlenségeket követtek el. Ugyanígy a Thököly felkelés idején a kurucok nem egy helyen üldözték a szerzeteseket, és megrohanták a templomokat. A császári hadsereg bejövetelét több esetben templomfoglalások követték, s ezt követően a hatóságok ismét, már második alkalommal kobozták el az eperjesi és a sárospataki kollégiumot. Annakidején Felső-Magyarország újból belépett az országos eseményekbe, amikor 1687 márciusától októberéig az Eperjesi Vértörvényszék halálra ítelt és szörnyű kínzások után ki is végeztetett huszonnégy előkelő protestáns nemest és polgárt. Ennek ellenére viszont az egész eseménynek nem vallási, hanem politikai jellege volt.³⁸ A Rákóczi szabadságharc alatt a vallási kérdés ismét nagyon fontos volt ebben az országgrészben. Mind az elkobzott templomok legnagyobb része, mind a két protestáns főiskola visszakerült a törvényes tulajdonosokhoz.

A szatmári béke után, immár békés eszközökkel, Felső-Magyarországon is lényegesen nagyobb sikerrel folytatódott a rekatolizálás. Mindkét protestáns egyház véglegesen elveszített néhány száz templomot, számos iskolát (két kollégiummal együtt) és teljes vagyonát. A rekatolizáció, a hatóságok, a vármegyék és a földesurak segítségével megtérített egy egész sor falut, mezővárost és királyi várost. A soproni cikkelyek értelmében a királyi városokban az evangélikusokat kiutasították a külvárosi faépületekbe. Így néhány évtized múlva teljesen megváltozott a vallási összeté-

³⁶ KÓNYA, Péter: Prešovské evanjelické kolégium v politických zápasoch konca 17. a začiatku 18. storočia. In: *Prešovské evanjelické kolégium, jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy* (Ed. KÓNYA, P. – MATLOVIČ, R.). Prešov 1997. 21-45. l.

³⁷ *Corpus Iuris Hungarici*. 1657-1740. évi törvénycikkek. Budapest 1900. 285-287. l.

³⁸ KÓNYA, Péter: *Az Eperjesi Vértörvényszék*. Budapest 1994. 138 l.

tel, és így a század második felében már Felső-Magyarországon is a katolikusok domináltak.

Mindennek az volt a következménye, hogy a 18. század végén, még a hosszú rekatolizálás után is, az óriási veszteségek ellenére, éppen ezen a területen maradt legerősebb a protestantizmus, bizonyos okokból főleg a kálvini egyház, amely nem egy helyen még templom és lelkészek nélkül is néhány évtizedig élhetett (pl. Garany, Királyhelmece).

Egyházi uniók és a rekatolizálás

Felső-Magyarországon a rekatolizációnak, illetve a katolikus restaurációnak még egy nagyon különös eseménye volt, az egyházi uniók. A régió északkeleti felén még a 17. század első felében nagyszámú ortodox ruszin lakosság élt. Mivel a református egyházba való bekebelezési kísérletek nem nagy sikerrel jártak, a ruszinok nagy többsége hű maradt a keleti kereszténységhez, a század második harmadában azonban ki volt téve a hatalmaskodó rekatolizációnak. Az ortodox egyház papjai és hívei joggal aggódtak a katolicizmus térhódításától, és a katolizálási veszély miatt, hajlandók voltak tárgyalásokra az egyházi hierarchiával, amelyek végül egyházi unióhoz vezettek. Az ortodox egyház elsősorban rítusának és a liturgikus nyelvének, valamint belső különállóságának megtartását követelte. A római egyházhoz való csatlakozástól főleg a papság és az egész egyház társadalmi felemelkedését várta. Az első uniós kísérletekben jelentős szerepet játszottak a hazai katolikus egyházi és világi hierarchia képviselői.

Az első kísérlet, amellyel 1614-ben a Zemplén megyei Krasznibród (Laborcrév) kolostorában Drugeth Bálint kísérletezett, a szerzetesek által fellázított ortodox lakosság ellenállása miatt még nem járt sikerrel. Így az első felső-magyarországi egyházunió csak 1646-ban kötött meg Ungváron. Főszereplői a már említett Drugeth Bálint és sógora Jakusits György egri püspök voltak.³⁹ Mivel a Bereg- és Ugocsa megyei ortodox ruszinok akkor még az erdélyi fejedelmek uralma alatt álltak, ezért ott az uniót csak II. Rákóczi György halála után, 1664-ben, Báthory Zsófia segítségével jött létre.⁴⁰ Az uniók eredménye az új, uniós, vagy görög katolikus egyház létrejötte volt, amelynek hívei Felső-Magyarország területén akkor még kizárólag a ruszinok voltak. A görög katolikus egyháznak, mint az uralkodó katolikus egyház részének, döntő szerepe volt a ruszin nép gazdasági, de főként a kulturális felemelkedésében.

³⁹ ADAM, Ján: Pravoslávni, uniáti, gréckokatolíci v procese konfesionalizácie. In: *Konfesionalizácia na Slovensku v 16–17. storočí*. Prešov 2010. 197–198. l.

⁴⁰ PIRIGYI, István: *A magyarországi görög katolikusok története. I.* Nyíregyháza 1990. 96–99. l.

Az viszont nem nagyon ismert, hogy a görög katolikus egyház helyenként jelentős szerepet játszott a rekatolizáció folyamatában. A rekatolizálás lefolyása a mai történettudomány számára még eléggé ismeretlen, a különféle források (főleg az egyházlátogatások) azonban több aspektusát is ismertetik.

Ezek alapján nyilvánvaló, hogy a protestánsok már a 17. század első felében együtt éltek az ortodox lakossággal, és nem ritka esetekben, különböző okok miatt áttértek az ortodox hitre. Így 1629-ben Erdőhorváti eklézsiában jegyezték fel, hogy a komlóskai batykók keresztelték a református gyermekeket.⁴¹ Ugyanabban az évben Albinban (Gálszecs része) egy asszonyt, aki elszökött férjétől, batykó esketett meg az új partnerével.⁴² Ez a viszony az unió után is megmaradt, és már 1647-ben panaszkodott a vizitátor, hogy a tarnókai batykó, mindenkit megeskett.⁴³ Egy évvel később Füzérkajátán panaszkodtak, hogy a filkeházi batykóhoz viszik a gyermekeket keresztelni.⁴⁴ Zemplénben 1651-ben a kirekesztettek a batykóhoz jártak esküdni.⁴⁵ Több esetben megtörtént a reformátusok áttérése Bacsón, ahol olyanok is jártak a batykóhoz, akik a prédikátornak nem akartak fizetni.⁴⁶ A közeli Kereplyén 1663-ban a hívők azzal fenyegették a prédikátort, hogy ha nem adja prédikátornak a jövedelmet, folyamodni fognak a batykóhoz.⁴⁷

Teljesen új viszonyba került a református és kevésbé az evangélikus egyház a görög katolikus egyházzal szemben 1670 után, amikor a gyülekezetek nagy többsége lelkészek nélkül maradt. Nem egyszer az egyetlen egyházszervezetet a görög katolikus plébániák képviselték, de a római katolikus plébániák területén is sokkal elfogadhatóbb volt a reformátusok számára az uniós egyház, ahol a pap nősült, a misét borral is szolgálták ki, valamint a liturgiában jobban megérthető ruszin nyelvet használtak, stb.

A református egyházlátogatási jegyzőkönyveken kívül más görög katolikus források is tükrözik ezt a folyamatot, amely több helyen a református egyházba visszatért katolikusokat mutattak ki.⁴⁸

Ennek alapján világos, hogy az eddig elterjedt nézetekkel szemben, a mai magyar és szlovák görög katolikusok elődjai nemcsak az elmagyarosodott vagy elszlovákosodott ruszinok voltak, hanem, nagyobb részben éppen a katolizált református, illetve evangélikus magyarok és szlovákok.

⁴¹ DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk...* 9. l.

⁴² Uo., 29. l.

⁴³ Uo., 173. l.

⁴⁴ Uo., 185. l.

⁴⁵ Uo., 211. l.

⁴⁶ Uo., 314, 385. l.

⁴⁷ Uo., 314. l.

⁴⁸ Kárpátaljai Terület Állami Levéltára Beregszász, Munkácsi Püspökség Levéltára.

Feltételezhető, hogy – jóllehet kisebb mértékben –, de hasonló okok, indokok vagy érdekek a római katolikus egyházba is vezették a református lakosságot. Nem egyszer viszont az egyházi vagy világi büntetés alól való felmentés is a katolizálásra motiválta a népet, amiről szintén tanúskodnak az egyházlátogatási jegyzőkönyvek. Töketeremesen például 1649-ben egy legény, aki lovat lopott, a szüleivel együtt megígérte az uraságnak, hogy (ha megkegyelmez neki), „pápistákká” lesznek. Ugyanabban a vizitációban más helybéli asszonyt is említettek, aki „pápistává lett, hogy a büntetést elkerülhesse”.⁴⁹

Péter Kónya

Upper Hungary and its population in the process of Reformation and Counter-Reformation

Just like the rest of the country, Upper Hungary was inevitably influenced by the two most important social and intellectual tendencies of the Early Modern Period, namely the Reformation and the Counter-Reformation. In this region both movements found shape in certain distinctive phenomena, which are absolutely absent in other parts of the country. Reformation spread among Germans, Hungarians and Slovaks, which were the primary ethnic groups of Upper Hungary, but some members the Orthodox Ruthenian population also adopted its teachings. Primary sources reveal that the Counter Reformation was not a solely violent movement conducted by the authorities, since some Protestants converted to Catholicism for their own good or for specific reasons. This fundamentally contradicts our public thinking and the previous interpretations of these processes offered by both historians and church historians. In the North-eastern counties of Upper Hungary the Greek Catholic Church played an important role in converting Protestants, which resulted in the transformation of a formerly “national” Ruthenian Church into a nation-widely accepted trilingual church.

⁴⁹ DIENES, Dénes: *Zempléni vizitációk...* 198, 199. l.

Takács Levente

Szokrális eredetű térkezelés a római földmérésben

A római földmérők több földfelmérési és földosztási rendszert ismertek és használtak, de mind közül a legtokéletesebbnek az ún. *centuriatio*t tartották.¹ A *centuriatio* során egy középpontból kiindulva először meghatározták az észak-déli irányt, majd erre merőlegesen felvették a kelet-nyugati irányú főtengety, a *decumanus*-t. A *decumanus*-sal derékszöget zárt be a másik főtengety, a *kardo*. Erre a két tengelyre támaszkodva alakították ki azt a koordináta rendszert, amely egymást derékszögben metsző, meghatározott szélességű tengelyekre és az általuk közrezárt négyzet alakú parcellákra tagolta a felosztandó földterületet. Az útként is szolgáló tengelyekkel közrefogott parcellákat nevezték *centuriának*, mivel ideálisnak tekintett méretük 200 *iugerum* volt, ami éppen megfelelt 100 db 2 *iugerum* *heredium*-nak.² A *centuriatio* rendszerét olyannyira ideálisnak tartották, hogy ahhoz, ameddig lehetett, ragaszkodtak. Ennek nyomai légi felvételek segítségével mind a mai napig kimutathatók a földhasználatban, sőt olaszországi településnevek is a római földmérés terminológiáját tükrözik vissza.

A szakkutatás még válaszolt minden kétséget kizáróan arra a kérdésre, honnan ered a *centuriatio* rendszere. A római állam és gondolkodás militáns jellege³ miatt bízást gondolhatnánk a legkézenfekvőbb eredeztetésre. Jól ismert, hogy a római katonai táborok elrendezése, amelyről első ízben Polübiosztól nyerhetünk információkat, hasonló elveket követett. A hadvezér szálláshelyétől, mint középpontból kiindulva egymást derékszögben metsző két fő útvonal határozta meg a tábor alapszerkezetét. A két fő út a tábor négy kapuját kötötte össze. Mindez arra a megjegyzésre emlékeztet, amit az egyik földmérési szakíró, Hyginus tett. A *centuriatio* legszebb változatának azt nevezte, amikor a *decumanus* és a *kardo* metszéspontja a *colonia* centrumában van, s a tengelyek a város kapuin haladnak

¹ Általánosságban vö. HAVAS L.–HEGYI W. Gy.–SZABÓ E.: *Római történelem*. Osiris, Budapest, 2007. 267 skk. DILKE, O.A.W.: *The Roman Land Surveyors*. Newton Abbot, 1971. 133 skk.

² Varro *r.r.* 1.10.2.

³ BORZSÁK István: *A latin nyelv szelleme*. Franklin, Budapest, 1942. 19–23.

át.⁴ Polübiosz a Kr.e. 2. században írta le a római táborépítést, ám addigra a rómaiak már több olyan coloniát alapítottak, amelyek területét a *centuriatio*óval rendezték. Polübiosz beszámolója nem ad útmutatást arról, mikortól számolhatunk az általa leírt táborépítési móddal. Emiatt nem oldható fel megnyugtatóan a *centuriatio* és a táborépítés időbeli viszonya.⁵

A kronológiai nehézség miatt más eredet-elképzelések is felmerültek. A hellenisztikus alapítású városok sakktábla-szerű elrendezését a Kr.e. 5. századi görög építésztől, Hippodamosztól eredeztették. Nagy Sándor hódításai nyomán a városi tér kialakításának ez a módja széles körben elterjedt. Nem csak a hellenisztikus keleten, hanem a dél-itáliai görög településterületen is megtalálhatók a nyomai. Sőt, az etruszk névén nem ismert Marzabotto városát is egyfajta orthogonális elrendezés jellemzi. Kézenfekvőnek tűnhetnék a hippodamoszi városalakításból származtatni a *centuriatiót*.⁶

A római földmérési szakírók azonban egyöntetűen etruszk, mégpedig szakrális eredetűnek tartják. Frontinus Varrora hivatkozva azt írja, hogy a *limites* eredetét az etruszk *haruspex*ek tudományában, az ún. *disciplina Etruscá*ban kell keresni, mivel szertartásaik során ők is előbb két, majd négy részre osztották a világot. A nyugati tájolású rendszert kapcsolatba hozza a szentélyek tájolásával. Frontinushoz hasonlóan nyilatkozik a *limites* eredetéről Hyginus Gromaticus és a Liber Coloniarum is.⁷ Az egyébként ismeretlen Dolabella szintén az etruszk *haruspex*ek gyakorlatát említve az előbbi szerzőkhöz képest kiegészítő információt is nyújt. A megszállt területen a hadvezér szentélyt emelt, s a szentélyben a földosztáshoz használt koordináta rendszerre emlékeztető jelet hagyott.⁸ A szentélyépítés gyakorlata nyilvánvalóan az adott vidék szakrális elfoglalására vezethető vissza, ami jól kiegészítette a *centuriatio* mezsgyéivel és határjelölő köveivel végrehajtott vizuális foglalást.⁹

A környező tér és táj alakítása, legalábbis Eliade szerint, abból fakad, hogy az ember igyekszik saját, rendezett világot teremteni maga körül, amely megtöri a környező, idegen, kaotikus világ homogenitását. A saját kozmosz létrehozása inhomogénná teszi az addig egységes és idegen teret, a kihasított rész pedig egy-

⁴ Hyginus Gromaticus 142, 31–34C.

⁵ Polübiosz 6.27. A *centuriatio* eredetéről vö. DILKE 1971, 133–134. GALSTERER, Hartmut: Die Kolonisation der hohen Republik und die römische Feldmesskunst. In: *Die römische Feldmesskunst*. BEHREND, O.–CAPOGROSSI COLOGNESI, L. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992. 414.

⁶ DILKE 1971, 23–25. GALSTERER 1992, 413. HAVAS – HEGYI – SZABÓ 2007, 40.

⁷ Frontinus 8, 24–29C. Hyginus Gromaticus 134, 8C. Lib. Col. 176C.

⁸ Dolabella 224C.

⁹ A szakrális foglalásra vö. KÖVES-ZULAUF, Thomas: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz, Budapest, 1995. 98 skk.

úttal szakrális jelentőséget nyer.¹⁰ Eliade olyan kifejezései mint a középpont keresése vagy a négy horizont egyetlen pontból történő kivetítése a *centuriatio* gyakorlatára emlékeztetnek. A *centuriatio*, jóllehet maga meglehetősen átlátható, egységes, mondhatni homogén, tájat alakított ki, megtörte az újonnan meghódított terület homogenitását azzal, hogy kiemelte a rómaiak által birtokolt földet a környező még ismeretlen és szokatlan világból.

A szakrális és virtuális tér vonalakkal történő felosztása része volt a *haruspexek* gyakorlatának.¹¹ A béljósok a belső szervek, különösen a máj vizsgálatával próbálták megismerni az istenek akaratát. A híres piacenzai bronzmáj domború oldalát egy kiemelkedő vonal két részre osztja. Jobb oldalán a nap, bal oldalán a hold etruszk megfelelője olvasható, ami egyfelől mutatja a kozmikus aspektust, másfelől meghatározza a kedvező és a kedvezőtlen részt. A máj homorú oldalát negyven cellára osztották fel, amelyekbe istenneveket írtak. A *disciplina Etrusca* kiterjedt a villámlás, a mennydörgés értelmezésére is. Ezt az ún. *libri fulgurales*ben örökítették meg. A villám jelentése más körülmények mellett attól is függött, hogy az ég melyik részén mutatkozott. Ehhez az eget tizenhat részre osztották fel egy észak-déli irányú tengely mentén. A tengelytől keletre és nyugatra egyaránt nyolc-nyolc rész helyezkedett el. A keletieket tekintették kedvezőnek, s bal oldalinak nevezték, vagyis a rendszer déli tájolású volt.¹² Talán az sem véletlen, hogy Dolabella a föld felparcellázása befejező aktusaként egy szentély építését említi. A *centuriatio* alaptípusához hasonlóan a kelet-nyugati tengelyre épültek a templomok is. Vitruvius szerint az istenszobornak nyugatra, ebből következően a fogadalmat tevőnek pedig keletre kellett néznie.¹³ A templomépítés követendőnek tartott irányai a madárjósítás technikájából alakulhattak ki. Az *augur* a jósjelek kérése előtt egy kelet-nyugati irányú ívvel két részre osztotta az eget. Az *augur* az így kimetszett és megszentelt térben, melyet *templumnak* neveztek, kelet felé nézett, akárcsak Vitruvius templomában a „hívő”.¹⁴

A *disciplina Etrusca* a rituális terek kialakításakor a *centuriatio*hoz hasonlóan egyfajta koordináta rendszert hozott létre. Eljárásai, szabályai ismertek lehet-

¹⁰ ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*. Európa, Budapest, 1996. 15–52. Vö. BARTHA Elek: *Vallás-ökológia*. Debrecen, 1992. 25 skk.

¹¹ CAMPBELL, Brian: *The Writings of the Roman Land Surveyors*. The Society for the Promotion of Roman Studies, London, 2000. 326.

¹² HÜBNER, Wolfgang: Himmel und Erdvermessung. In: *Die römische Feldmesskunst*. BEHREND, O.–CAPOGROSSI COLOGNESI, L. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992. 153–155. GUITTARD, Charles: Az etruszk vallás. In: *Bevezetés az ókortudományba V.* Szerk. Havas L.–Tegyei I. Kosuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2006. 133–135 és 146–147.

¹³ Vitruv. 4.5.1.

¹⁴ Liv. 1.18. HÜBNER 1992, 166 skk.

tek a római földmérési szakírók előtt is. A Kr.e. 1. században etruszk reneszánsz bontakozott ki, ami egészen Claudius uralkodásáig tartott, akiről magáról is ismert, hogy az etruszkok történetével foglalkozott. Csak Iulius Caesar pályája kapcsán több olyan személyről tudunk, akik elmélyülten ismerték az etruszk vallást. Nagybátyja, a 64-es év egyik consulja, *libri augurale*-st írt. Ellenfelei közül e tekintetben pedig kiemelkedik Caecina és Nigidius Figulus.¹⁵ A földmérési szakíróknak bőven rendelkezésére álltak olyan írásos források, amelyeket összevethettek a földmérők által ekkor már széles körben alkalmazott *centuriatio*-val. A két rendszer persze egymástól függetlenül is kialakulhatott, mindenesetre a *haruspex*ek és *augurok* rituális gyakorlata hatással lehetett a földmérésre. Erre mutat a szakírók egybehangzó tanúvallomása.

A világrend leképezésének tartott *centuriatio*¹⁶ egész rendszerét szakrális eredetűnek gondolták, de a vallás a rendszer kisebb egységeiben is megjelent. A mezsgyéket vagy a telekhatárokat jelző mesterséges és természetes tájelemekhez egyaránt fűződött rituális gyakorlat, ami már a földbirtoklás kezdeteitől összefüggésben állhatott a jogbiztonság igényével, vagyis azzal, hogy az adott terület birtokosa jogait legalább telekszomszédaival elismertesse.

Az antikvitásban a föld mind a tulajdonviszonyokban, mind a gazdaság és a termelés tekintetében jóval nagyobb jelentőséggel bírt, mint a modern társadalmakban. A mezőgazdasági termelés nemcsak azt az alapvető funkciót töltötte be, hogy biztosította a lakosság élelmiszerszükségletét és kielégítette más gazdasági ágak nyersanyagigényét, hanem – a termelőerők akkori szintjén – a gazdaság legnagyobb szektorát képezte. A (termő)föld az ókorban sem állt korlátlanul rendelkezésre. Kétségtelen, hogy nem ugyanazok a korlátok álltak a termelés bővítése előtt, mint manapság. Az ókori ember nem abszolút mértékben, az egész bolygót figyelembe véve szembesült az igénybe vehető földterület szűkösségével, hanem a közösség, a városállam szintjén. Az adott állam expanzív úton enyhíthette a föld iránti társadalmi igényt, de ennek a lehetőségnek más államok hasonló törekvései szabtak határt.

Jóllehet a termőföld és a földbirtok jövedelmezőségéről megoszlanak a vélemények, mindenesetre megfigyelhető, hogy a földbirtoklás kérdése gyakran visszatérő eleme a római jogalkotásnak. Akár alacsony, akár magas bevételt hozott a termőföld, mégis volt egyfajta társadalmi törekvés a földbirtok szerzésére. Ezt mutatják azok a törvények (pl. Licinius, Gracchusok), amelyek – nem mindig sikeresen – éppen gátat akartak vetni a túlzott méretű nagybirtokok kialakulásának. A római államban, akárcsak más ókori társadalmakban, a földbirtok-

¹⁵ Vö. RAWSON, Elizabeth: Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca*. *JRS* 68, 1978, 132–152. HAHN István: *Hitvilág és történelem*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1982. 175 skk.

¹⁶ Vö. Hyginus Gromaticus 134, 6–8C.

toklás nélkülözhetetlen volt a társadalmi életben. A földbirtok a gazdasági mellett, járulékos társadalmi előnyöket hordozott.¹⁷

A telekhatárok biztosításának kérdése igen korán foglalkoztatni kezdte a rómaiakat. Megjelenik ez már a XII táblás törvények töredékeiben és Róma szakrális terének kialakításakor is. A XII táblás törvények egyes töredékei arra utalnak, hogy a birtokhatárok kérdése az állam számára már a korai időkben rendkívül fontos volt. Rendezték a törvények a telek, sőt a telkek közti mezsgyék elbirtoklását, a szolgalmi út szélességét (ami visszatérő témája a római földmérésnek), és a felmerülő jogvitákat.¹⁸

Közismert az a hagyomány, miszerint Iuppiter capitoliumi szentélyének alapozási munkálataikor a király elrendelte a területen lévő szentélyek és oltárok eltávolítását. Ehhez meg kellett szüntetni ezek szent jellegét. A művelet lefolytatásához a rómaiak madárjóslatot kértek, s az istenek Terminus berkének kivételével hozzá is járultak a kezdeményezéshez. A jósjeleket úgy fogták fel, hogy Terminus, aki a határokat védi, nem hajlandó elmozdulni a helyéről, ezzel mintegy kijelentve, hogy az állam határai sérthetetlenek, biztonságban vannak. Terminus nem csupán az államhatárt védő istenség volt, hanem a parcellák, földbirtokok határát is védte. Ünnepe, a február 23-án tartott Terminalián a telekszomszédok összegyűltek, s közös áldozatot mutattak be tiszteletére.¹⁹ Neve köznévi alakban a határkövet magát is jelentette. A földmérők inkább ez utóbbi használatát részesítik előnyben, de ők is tudnak a fizikai határok rituális megerősítésének szokásáról. Siculus Flaccus tudósít arról, hogy a határköveket, azok elhelyezésekor, koszorúkkal díszítették. Szokásosan árkokba vagy gödrökbe állították bele őket. Az elhelyezés előtt áldozatot mutattak be, s a leölt állat vérével belecsöpögtették a gödörbe. Ezen kívül bort, gyümölcsöket, más áldozati szereket is elhelyeztek ott, majd az egészet meggyújtották. A határköveket a még forró hamura helyezték el. Különösen akkor éltek ezzel a szokással, ha három telek határa találkozott (*trifinium*). Nemcsak a rituálé hasonlósága kapcsolja mindezt Terminus kultuszához, hanem maga Siculus Flaccus is név szerint említi az istenséget.²⁰ Dolabella pedig arról tudósít, hogy négy határvonal találkozásánál kisebb szentélyeket is szoktak építeni, amelyeknek négy bejárata volt. Így mindegyik gazda a saját földjén át juthatott a szentélybe, hogy ott mutasson be áldozatot.²¹

¹⁷ Elég itt Pompeius karrierjének indulására gondolni. Vö. Plut. *Pomp.* 6. és Vell. Pat. 2.21. Ehhez vö. RAWSON 1978, 132–133.

¹⁸ Cic. *Top.* 4.23. Cic. *leg.* 1.55. Dig. 8.3.8. Dig. 10.1.13.

¹⁹ Liv. 1.55. Plut. *Numa* 16. Ovid. *F.* 2.639–684.

²⁰ Siculus Flaccus 106,32–108,5C. Vö. CAMPBELL 2000, 371, 468. PAPP-VÁRY Árpád: *Térképtudomány*. Kossuth Kiadó 2007. 31.

²¹ Dolabella 222, 15–20C: *aedes quattuor ingressus habet ideo ut ad sacrificium quisquis per agrum suum intraret.*

Azzal, hogy a telekhatáron közösen mutattak be áldozatot a telekszomszédok, nyilvánossá tették, egyszersmind elismerték, hogy hol húzódik a telekhatár. Megkérdőjelezése egyúttal az isteni rend sérelmét is jelentette.²² Mindazonáltal a rituálénak megvolt a maga praktikus előnye is. Az imént idézett Siculus Flaccus néhány sorral korábban azt írja, hogy a határkövek alá érdemes tört üveget, meszet, hamut vagy bármi hasonlót helyezni.²³ Ezzel ugyanis a határkö elmozdítása esetén is bizonyítható a határ eredeti vonala. A római szakíró a vallási gyakorlatból eredezteti a földmérési jelek föld alatti, fizikai megerősítésének szokását. Hozzátehetjük, hogy az írásbeliség elterjedése és a telkek nyilvántartása előtti időkben az áldozati hamvak is hordozhattak ilyen funkciót a rituálison túl.

A római földmérési gyakorlat számon tartotta, hogy a városok, települések, közösségek határait is jelölhették vallási jellegű tárgyak. A Liber Coloniariusból konkrét példák hozhatók arra, hogy a határjelölésre sírokat, emlékműveket és szent területeket használtak. Így jártak el Alba Fucens vagy Cures Sabini területén, de Apulia és Calabria városaira is alkalmazták ezt a gyakorlatot.²⁴ Szintén a Liber Coloniarius említi Dalmatia leírásánál azt a lehetőséget, hogy áldozati oltárok (*sacrificales aras*) mutathatják a határvonalat.²⁵ Megerősíti ezt Hyginus Gromaticus (156,19C), aki szerint a feliratos kövek helyett olykor kőoltárok is elhelyezhetők a városok territoriumának határán. Ezek egyik, tulajdonképpen befelé néző oldalán a földosztásban érintett *colonia* nevét, másik oldalán a szomszédos város nevét kellett feltüntetni, természetesen az elmaradhatatlan császárnév mellett. Települések határának vallásos tárgyakkal történő jelzését nemcsak a római földmérés, hanem történetesen a magyar néprajz is adatolja. Falvak megközelítési útvonalain gyakran láthatók kereszttek. Ezek többféle funkciót betölthettek, de egyik ezek közül a falu bejáratának, a település határának jelzése volt.²⁶ Más esetben a babona és a népi hiedelemvilág, szintén emberfeletti, jelenségei kapcsolódtak a településhatárhoz. A faluhatárt jelző dombokat, köveket gyakran tartották számon boszorkányok vagy nyugtalan lelkek találkozó helyeként.²⁷

²² GLADIGOW, Burkhard: Audi Juppiter, Audite Fines. Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen. In: *Die römische Feldmesskunst*. BEHREND, O.–CAPOGROSSI COLOGNESI, L. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992. 180 és 186.

²³ Siculus Flaccus 106, 24–28C.

²⁴ Lib.Col. II. 192C; 202C.

²⁵ Lib.Col. 188,25C.

²⁶ BARTHA 1992, 55 és 80.

²⁷ BALASSA Iván–ORTUTAY Gyula: *Magyar néprajz*. Corvina, Budapest, 1982. 113. Futólag jegezzük meg, hogy az a magyar néprajzban számon tartott szokás, miszerint a határ kijelölésekor a jelen lévő fiatal legények közül néhányat megvesszőztek, hogy ezek még öreg korukban is emlé-

A telekhatárok szakrális védelme már a földmérési szakírók korát jóval megelőzően elégtelenné vált. Más eszközökre és szabályokra volt szükség. Ennek volt egy a vallásban, a rituáléban önmagában gyökerező oka is. A vallásnak a telekhatárokhoz kapcsolódó előírásai, eljárásai is alá voltak vetve a vallás mint rendszert alkotó egész szabályainak. A szakrális szféra nem mindig úgy működött, ahogyan azt a telekhatárok biztosításának igénye megkívánta volna. Agennius Urbicus hívja fel a figyelmet arra, hogy az ún. *termini sacrificales* esetében a földmérőnek nemcsak szakmai szempontokat kell tekintetbe venni. Ezeket a jelzőköveket ugyanis sok esetben nem a telekhatár tulajdonképpeni vonalán állították fel, hanem ott, ahol az áldozat bemutatása az előírásoknak megfelelően megtörténhetett. A késő ókori szakíró ezt az *opportunitas* és a *loci commoditas* kifejezésekkel írja körül.²⁸

Hasonló jelenségre nyújtanak kézenfekvő példát az árok. Az ún. *ager arcifinius* estében más tereptárgyakkal együtt az árok is alkothatott parcellahatárt. Jellegénél fogva hatékony eszköznek tekintették a birtokos jogvédelme szempontjából.²⁹ Az árok azonban más funkciót is betölthetett, például a vízelvezetését. Ebben az esetben természetesen nem a telekhatárokhoz, hanem a földterület vízháztartásának kívánalmaihoz (*locorum necessitas*) igazodva alakítottak ki árokat. A földmérőnek ezen az alapvető különbségtételen túl is figyelemmel kellett lennie néhány körülményre. Ilyenek voltak például, hogy kinek a tulajdonában áll az árok, magánszemélyé-e egyáltalán, szokásban van-e az adott vidéken árokkal jelölni a telekhatárt stb.³⁰ Nem véletlen, hogy gyakori határviták kiváltója volt, ha éppen egy árok képezte a vitatott határvonalat.³¹

A fizikai, gazdasági igények kielégítésére hivatott tereptárgy ebben az esetben ugyanúgy működött, mint a szakrális szférába tartozó. Az adott szükségletből fakadó törvényszerűségek, vagyis, pl. hogy az áldozatot egy a vallás szempontjából is megfelelő helyen kell bemutatni, erősebbek lehettek a birtok- vagy tulajdonvédelmi szempontoknál. Ez az erejük hosszú távon gyengeséget rejtett magában. Egyes kutatók úgy vélik, a telekhatárok szakrális biztosítása azért veszített erejéből, mert nem rituális, hanem jogi eszközökkel biztosították a határt, s ehhez képest másodlagossá vált a vallás szerepe.³² A folyamat iránya kétségtelen. A vallási szabályozórendszert a telekhatárok vonatkozásában a jogi

kezzenek az eseményre és a határ pontos helyére (uo. 112), távoli párhuzamot mutat a határkövek áldozatbemutatással történő megerősítésével.

²⁸ Agennius Urbicus 30,5–11C.

²⁹ Frontinus 2,19C; 4,26C. Hyginus 86,35C, 92,14C. Siculus Flaccus 104,35C. Lib.Col. 172 9–10C.

³⁰ Siculus Flaccus 114, 3–35C. Commentum 60, 22C.

³¹ Hyginus 98, 37C.

³² GLADIGOW 1992, 181–182.

váltja fel. A *fas* helyébe a *ius* lép. A római földmérők írásai is erről tanúskodnak. *De controversiis* címen összefoglalható munkáikban a vallásos tiszteletben álló helyek (*de locis sacris et religiosis*) határával kapcsolatos vitákat a civiljog területére utalják, holott éppen ebben az esetkörben lenne várható a vallási előírások valamilyen továbbélése.³³ A fentebb vázoltak fényében azonban talán megkérdőjelezhető a sorrendiség. Nem egyértelmű, hogy a jog fellépése szorítja háttérbe a vallást. Akár az is elképzelhető, hogy a vallás, a rituálé immanens jellemzői biztosítottak szabad helyet a jog beszüremkedésének.

Levente Takács

The ritual origins of land management in Roman land surveying

Roman land surveyors considered the practice of *centuriatio* to be of Etruscan origin. They traced it back to the practice of haruspicy. Centuriatio meant the visual occupation of a newly conquered territory, while some religious acts connected to it were seen as its ritual occupation. Religious acts and sacrifices were also made to secure plot boundaries. This religious protection of land boundaries was gradually succeeded by the legal one. Law superseded religion. The present study deals with the development described above.

³³ Frontinus 8,3–7C.

Tóth Orsolya

A szent tér egy formájának interpretációja Macrobiusnál

A címben jelzett szent tér, amely e tanulmány témáját képezi, a *delubrum*, amelyet általában a „templom”, vagy „szent hely” szavakkal szokás fordítani. Számos antik szerzőnél a fogalom a *templum* szinonimájaként szerepel, *templum* és *delubrum* azonban eredetileg a szakrális hely két különböző formáját jelölte. A *delubrum* szó etimológiai és kontextuális vizsgálatain keresztül azt kívánom feltárni és összegezni, hogy a kérdéses fogalomnak milyen definíciói ismeretesek az antikvitásból, a szent tér milyen formáját vagy formáit jelölheti a kifejezés, illetve, hogy e formák közül melyik lehetett az eredeti, a legősibb változat.

Vizsgálataim kiindulópontjául egy Macrobiustól származó szöveghelyet választottam. A késő császárkori szerző *Saturnalia* című műve 3. könyvében több más, a római vallással kapcsolatos fogalom mellett a *delubrum* szó értelmezéséről is beszél. A *Saturnalia* a *symposion* irodalom körébe sorolható mű, szereplői: Symmachus,¹ Nicomachus Flavianus,² Praetextatus³ és több más jeles kortársuk, a legkülönbözőbb témákról beszélgetnek a *Saturnalia* ünnepekor szokásos lakomák közben, de e beszélgetések fő vonalát az adja, hogyan viszonyulnak Vergilius költészetéhez. Vergilius Aeneise – Herbert Bloch kissé túlzó kifejezését használva – a késő császárkor „pogány Bibliá-

¹ Quintus Aurelius Symmachus (340 k.–403 után) római szónok, Africa proconsula 373-ban, 384–85-ben *praefectus urbi*, 391-ben consul, a Symmachus-kör vezetője, az antik eszmények védelmezője, fennmaradt a levelezése és *Relationes* című munkája.

² Virius Nicomachus Flavianus (334k.–394) számos hivatali tisztséget viselt, 394-ben *consul designatus*, Eugenius pártján állt Theodosiusszal szemben, azonban a Frigidus folyónál bekövetkezett kudarc hatására önkézzel vetett véget életének. Filozófiai és grammatikai értekezések, egy történelmi munka (*Annales*) és Philostratos *Tyanai Apollónios élete* című művének fordítása kötődik a nevéhez.

³ Vettius Agorius Praetextatus (310k.–384) római arisztokrata, 367-ben *praefectus urbi*, 384-ben *consul designatus*, meghal mielőtt a consuli hivatalt betölthetné.

ja”,⁴ az eposz magyarázatokkal való ellátása ebben az időszakban rendkívül népszerű elfoglaltságnak számított, s tulajdonképpen a *Saturnalia* is egyfajta Vergilius-kommentár, ha nem is a klasszikus értelemben véve, mint Donatus vagy Servius munkái.

Az egyértelműen kijelenthető, hogy Macrobius nagy tisztelője volt Vergiliusnak, úgy állítja őt olvasói elé, mint aki univerzális tudással rendelkezik, s szavai szinte világmagyarázó erővel bírnak.⁵ A *Saturnalia* 3. könyvének első 12 fejezetét Macrobius annak igazolására szánja, hogy az Aeneis szerzője mennyire jól ismerte a *pontifexi* jogot. Több olyan, a vallás körébe tartozó fogalmat is megvizsgál, amelyek felbukkannak Vergilius eposzában, és a szerző véleménye szerint igazolják a költő mélyreható ismereteit a főpapi jogot illetően. E fogalmak között szerepel a *delubrum* is, s a szent helyek különböző formái közül azért választja éppen ezt, mert jól illusztrálja azt a *pontificalis observatiót*,⁶ azaz a főpapokra nézve kötelező rendszabályt, miszerint a szent helyek neveit mindig a megfelelő értelemben kell használni.

Macrobius kétféle definíciót ad meg a *delubrum* jelentésére vonatkozóan, mindkettő forrásaként Varro *Antiquitates rerum divinarum* című, mára elveszett művét jelöli meg. Az első meghatározás szerint egyesek azt a helyet nevezik *delubrumnak*, ahol a templomépület mellett egy nyitott, szabad ég alatt lévő terület van fenntartva az istenek számára: *in quo praeter aedem sit area adsumpta deum causa* (*Sat.* 3. 4. 2), mint például a Iuppiter Stator templom esetében a Circus Flaminiuson. Ezt a templomot Q. Metellus Macedonicus emeltette a makedónok felett Kr. e. 146-ban aratott győzelmét követően.⁷ Metellus egy oszlopcsarnokot is építtetett, ez volt a Porticus Metelli,⁸ és Vitruvius úgy tudja, hogy a templom, ami egyébként egy peripterosz épület volt, és a szalamiszi Hermodóros volt az építőmestere, az említett oszlopcsarnokon belül állt.⁹ Idősebb Plinius pedig azzal egészíti ki ezt az információt, hogy ott emelkedett az épület, ahol a Mars mezőre lehet kijutni.¹⁰

⁴ BLOCH, H.: The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Szerk. A. MOMIGLIANO. Oxford, 1963. 210.

⁵ Vö. Von ALBRECHT, M.: *A római irodalom története I–II*. Budapest, 2003–2004. II. 1202.

⁶ *Sat.* 3. 4. 1.

⁷ A templomról bővebben: BALL PLATNER, Samuel: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London, OUP, 1929. 303–305.

⁸ A későbbi Porticus Octaviae.

⁹ *De arch.* 3. 2. 5.

¹⁰ *NH* 36. 40. Velleius Paterculus szerint (I. 11) Metellus volt az első, aki márványtemplomot emeltetett Rómában, s ez a márványtemplom minden bizonnyal a Iuppiter Stator templom lehetett.

A *delubrum* tehát ebben az értelmezésben nem egy szentély vagy egy templom, hanem egy szent körzet, ami a templom mellett helyezkedik el. Maga Varro a szót ugyanebben az értelemben használja a *De lingua Latina* 5. könyvében, amikor az argív áldozatok során elhangzó szövegből idéz: *apud aedem dei Fidi, in delubro, ubi aeditumus habere solet* (5. 52), azaz: „Fides istennő szentélyénél, a *delubrum*ban, ahol templomfelügyelő szokott lenni.”

A második meghatározás szerint a *delubrum* a *deus* szóval áll etimológiai összefüggésben, és azt a helyet jelöli, ahol az istenségnek szentelt szobor áll: *in quo loco dei simulacrum dedicatum sit* (*Sat.* 3. 4. 2). Varro ezt az elméletét még egy példával is illusztrálja, mondván, hogy miként azt a helyet, ahová a gyertyát (*candela*) helyezik *candelabrum*nak nevezik, úgy ahová az istent helyezik, az nem lehet más, mint a *delubrum*. Macrobius azt mondja: megfigyelte Varrónál, hogy, ha egy általa felvetett kérdésre több válaszlehetőséget is felkínál, mindig azt tartja a leginkább valószínűnek, amit utoljára hagy, s mivel a *delubrum* etimológiák sorában ez az utolsó, nyilván ez tükrözi a saját álláspontját. Macrobius ezzel a megjegyzésével anélkül, hogy ki-mondaná, elárulja nekünk, hogy az eredeti varrói szövegben nem csak két verzió lehetett a fogalom értelmezésére, hanem több. De erre a kérdésre később még visszatérünk.

Macrobius úgy véli, hogy bár Vergilius ismeri mind a két, fentebb említett értelmezést, nem akar állást foglalni azt illetően, hogy melyik a helyes etimológia, hanem inkább mindkettőt beleszövi eposzába. Az első definícióra, tehát a templom melletti, isteneknek szentelt tágas térség meghatározásra példaként az *Aeneis* 4. énekének 56–62 sorait idézi, ahol Dido és segítői *principio delubra adeunt, pacemque per aras exquirunt* (4. 56), azaz: „először a *delubrum*okhoz mennek és az oltároknál békéért esedeznek,” majd a királynő *ante ora deum pingues spatiat ad aras* (4. 62), tehát „az istenek színe előtt, a gazdagon megrakott oltároknál járkál fel s alá.” Macrobius szerint a *spatiat* és az *ara* szavak bizonyítják, hogy Vergilius itt az elsőként említett etimológiára gondol, hiszen a *spatiat* ige jelentése: „széles úton, nagy kiterjedésű területen sétálni” utal a definícióban említett tágas térségre, míg az *ara*, az oltár említése jelzi, hogy az istenek számára fenntartott terü-

Idősebb Plinius úgy tudja, hogy Iuppiter Stator temploma és a mellette álló Iuno templom is két spártai építómester, Saura és Batrachus munkája, ám a templomokat díszítő festményeket és egyéb dísz tárgyakat véletlenül felcserélték, így a Iuppiter templomát díszítő műalkotások a nőiséghez és Iuno kultuszához kötődnek, és fordítva. (*NH* 36. 42–43) Másutt (*NH* 36. 35) azonban ennek némiképp ellentmondva azt állítja, hogy az istenség kultuszszobrát a Iuppiter Stator templom számára Timarchidész fiai, Polycles és Dionysius alkották, továbbá itt helyezték el a Pán és Olympus birkózását ábrázoló szoborcsoportot (Héliodorus alkotása), valamint két Venus szobrot. (A fürdőző Venus Daedalsas, az álló Venus Polycharmus alkotása.)

letről van szó. Servius ezt úgy pontosítja, hogy az említett *spatium* arra szolgál, hogy az oltárok körül legyen elegendő hely az áldozatbemutatás végrehajtásához.¹¹

Macrobius szerint amikor Vergilius a másodikként említett etimológiára akar utalni, a *delubrum* szót összekapcsolja az istenek neveivel (esetleg az istenekhez kapcsolható dolgokkal). Például: *at gemini lapsu delubra ad summa dracones / effugiunt* (Aen. 2. 225–26) „de a két kígyó a magas *delubra* felé siklik,” majd, hogy megnevezze magát a szobrot is, így folytatja: *saevaeque petunt Tritonidis arcem, / sub pedibusque deae clipeique sub orbe teguntur* (Aen. 2. 226–27): „a kegyetlen Tritónis fellegrvára felé tartanak, s az istennő lábai és pajzsa alatt eltűnnek a szemek elől.” A *delubrum* tehát Tritónis, azaz Minerva istennő pajzsos szobrának ad helyet. A *delubrum* ez esetben az a hely, ahol az istennőnek szentelt szobor található. Meg kell jegyezni azonban, hogy Servius e második értelmezési lehetőséget már az előző, Didó áldozatához kapcsolódó szövegrészbe is beleértette, ugyanis magyarázatában kitér arra, hogy a *principio delubra adeunt* sorban azért mellőzi a költő az istenség említését, mert az oltárokhöz akarja majd kapcsolni.¹² S valóban, amikor az oltárok kerülnek szóba, név szerint felsorolja az egyes isteneket, akik számára áldozatot mutatnak be a következő szavakkal: *mactant lectas de more bidentis / legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo, / Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae*. (Aen. 4. 57–59) Tehát Ceresnek, Apollónak, Bacchusnak, de mindenekelőtt Iunónak szól Dido királynő áldozata, az ő oltáraikhoz járulnak könnyörgéseikkel a karthágóiak.

Itt kell megemlítenünk, hogy a *delubrum* fogalmának értelmezése tekintetében nagyfokú hasonlóság, helyenként szövegszerű egyezés mutatható ki Macrobius, Servius és a Servius Danielis kommentár szövege között, ugyanakkor Alan Cameron nemrégiben igen meggyőzően mutatta ki, hogy mind-egyikben van legalább egy olyan elem, amely a többiben nem található meg. Ebből pedig nem következhet más, mint az, hogy nem egymás szövegét vették át, hanem egy közös forrásból merítettek, ez a közös forrás pedig Cameron szerint Donatus volt.¹³

¹¹ Ad Aen. 4. 56: *sane in secundo libro de singulis specibus delubri iuxta Varronem relatum est: in quibus est species delubri talis, ut praeter aedem area sit adsumpta deum causa, id est spatia relinquuntur iuxta aras ministerii causa, ad sacrificia peragenda.*

¹² Uo.: *quia 'delubra' quasi solum nomen sine dei significato posuerat, voluit per 'aras' expungere divini nominis causam, licet in continuatione non tam dei fecerit mentionem, quam propria deorum nomina intulerit, et quidem cum sacrificacionis gratia.*

¹³ CAMERON, A.: *The Last Pagans of Rome*. Oxford, 2011. 581–582.

Visszatérve a *delubrum deus* szóból való származtatásához: bár Macrobius csak egy példát említ Vergiliustól, de találunk más szöveghelyeket is, amelyek ezt az etimológiát igazolják. Például a 2. ének 248–49. sorai-
ban, ahol Aeneas azt mondja: *nos delubra deum miseri, quibus ultimus esset / ille dies, festa velamus fronde per urbem. A delubra deum*, vagy *delubra deorum* egyébként viszonylag gyakran előforduló kifejezések, több római szerzőnél is találkozhatunk velük: Lucretiusnál,¹⁴ Cicerónál,¹⁵ Tacitusnál,¹⁶ hogy csak néhány példát említsünk. Az *Aeneis* egészében a *delubrum* hatszor fordul elő, ebből kettő vizsgálatunk szempontjából nem releváns,¹⁷ egy szöveghely utal a 'szent körzet' értelmezésre,¹⁸ a maradék három pedig a második értelmezésnek feleltethető meg, amely szerint tehát a *delubrum* a kultusz-szobor helye.¹⁹

Masurius Sabinus, az I. században élt jogtudós úgy tudja, hogy a *delubrum* a *delibratio* kifejezéssel áll összefüggésben, ami a fa kérgének lehántását jelöli.²⁰ Szerinte a régi időkben a termő fák, az *arbores felices*²¹ ágaiból, kérgük lehántásával készítették az istenek kultuszszobrai-
t, ezek azok a képmások, amelyeket a görögök *xoanon*oknak neveznek. A *delubrum* tehát a *delibratio*val megalkotott istenszobrot jelölné.²² Ezt a lehetőséget az antik értelmezők egy része elveti, bár azt, hogy a rómaiak *xoanon* szobrokat tiszteltek, Idősebb Plinius is tanúsítja, aki azt mondja: meglepőnek tartja, hogy bár a szobrászat kezdete Itáliában oly régre nyúlik vissza, mégis egészen Asia legyőzéséig, a szentélyekben főként fából vagy agyagból készült szobrokat szenteltek fel (*lignea potius aut fictilia deorum simulacra in delubris dicata NH 34. 34*).

Mint arra már korábban utaltam, Varrónak van egy harmadik etimológiája is, amit azonban Macrobius nem említ. Eszerint a *delubrum* az a hely lenne, ahol egyetlen templomépületen belül, vagy ahogyan ő fogalmaz: egy fedél alatt (*sub uno tecto*) több istent is tisztelnek. Példaként a Capitoliumot hozza

¹⁴ Pl. 5. 308; 5. 1166; 5. 1201; 6. 75; 6. 417; 6. 1272.

¹⁵ ND. 3. 94.

¹⁶ Ann. 15. 40.

¹⁷ Aen. 4. 66; 8. 716.

¹⁸ Aen. 4. 56.

¹⁹ Aen. 2. 225; 248; 410.

²⁰ Idézi Servius Ad Aen. 2. 225.

²¹ Az *arbor felix* és *arbor infelix* kérdésköréhez ld. Id. Plin NH. 16. 108; 24. 68; Macr. Sat. 3. 20. 2–3. Továbbá: ANDRÉ, J.: *Arbor felix, arbor infelix*. In: *Hommages à Jean Bayet*. Szerk.: RENARD, M.–SCHILLING, R.. Brüsszel, 1964.

²² A *delibratio* etimológiára ld. még: Paul. Fest. 64L: *Delubrum dicebant fustem delibratum, hoc est decorticatum, quem venerabantur pro deo*. Pseudacr. Div. in Caec. P. 188S: *Sunt etiam qui delubra ligna delibrata, id est decorticata, pro simulacris deorum more veterum posita existiment*.

fel, ahol Iuppiter, Iuno és Minerva kultuszát egyaránt ápolták. Ebben az esetben a *diluo*, „megmos”, „megtisztít” jelentésű ige szolgálna az etimológia alapjául. Servius kissé nyakatekert módon úgy magyarázza, hogy a megtisztító szertartást, amit egyébként külön-külön kellene elvégezni, az egyes istenek számának megfelelően, ebben az esetben egyszerre lehet végrehajtani.²³ Pseudo-Asconius is azt mondja, hogy vannak, akik az egy-egy isten tiszteletére szentelt helyeket *templumnak*, míg az egy fedél alatt egyesített több szentélyt *delubrumnak* nevezik.²⁴ Servius kommentárjából az is kiderül: ő valószínűleg nem gondolja, hogy választani kellene a fentebb felsorolt meghatározások közül, hanem e változatokat inkább úgy fogja fel, mint a *delubrum* különböző fajtáit. Egyértelműen *de singulis speciebus delubri* beszél,²⁵ tehát a templomhoz tartozó szent körzet, a *xoanon*, vagy egyéb istenszobor számára felszentelt hely és a több isten kultuszát befogadó templom egyaránt illethető a *delubrum* elnevezéssel.

Ugyancsak a *diluo* igével összefüggésben Servius megemlíti Cincius magyarázatát is, aki azt mondja, hogy a fogalom azt a templom előtti térséget jelöli, ahol víz folyik (*ubi aqua currit*).²⁶ Később ezt a vízfolyást *lacusra* módosítja, ami alatt minden bizonnyal egyfajta kisebb medencét kell érteni, legalábbis erre következtethetünk az *in quo manus abluuntur*²⁷ („amelyben megmosják a kezüket”) kifejezésből. Pseudo-Asconius ugyancsak említ egy olyan értelmezést, amely szerint azokat a templomokat nevezik *delubrumnak*, amelyekben a test megmosására alkalmas medencék vannak, mint Zeus dodónai templomában, vagy a delphoi Apollón templomban, csak ez alkalommal a *labrum*, „medence” jelentésű szóból származtatja az általunk vizsgált fogalmat.²⁸

A megtisztuláshoz kötődő értelmezés átvezet bennünket a keresztény elfogáshoz. Sevillai Izidor ugyanis azt mondja (Etym. 15. 4. 9) a saját korában is azokat a szentélyeket nevezik *delubrumnak*, amelyek megszentelt kúttal, vagy medencével rendelkeznek, amelyekben a hívők mintegy újjászületve megtisztulnak,²⁹ a *delubrumnak* tehát a bűnök lemosásában van szerepe.

Ezen a ponton visszatérünk Didóhoz, s az Aeneis 4. énekének 56. sorában jelzett *delubra adeunt* kifejezéshez. A királynő ugyanis azért járul a

²³ *Ad Aen.* 4. 56.

²⁴ *Ad Cic. Div.* 3.

²⁵ Ld. 22. jegyzet.

²⁶ *Ad Aen.* 2. 225.

²⁷ *Ad Aen.* 4. 56.

²⁸ *Ad Cic. Div.* 3: *Alii delubra dicunt ea templa in quibus sunt labra corporum abluendorum more Dodonei Iovis aut Apollinis Delphici, in quorum delubris lebetes tripodesque visuntur.*

²⁹ *Etym.* 15. 4. 9.

*delubra*hoz, mert nővére, Anna előzőleg azt tanácsolta neki: *tu modo posce deos veniam*,³⁰ azaz kérje az istenek kegyét, az istenek bocsánatát, annak érdekében, hogy Aeneas maga mellett tarthassa Karthágóban. Macrobius kevéssel az elemzett szövegrész előtt a 3. könyv elején nyilvánvalóvá teszi, hogy tudatában van annak, milyen fontos szerepet játszik a rituális megtisztulás minden az istenek felé irányuló aktusban. Aeneas nem érhet addig hozzá az istenek szobraihoz, amíg nem tisztult meg a vérbüntől, dajkája, Caieta halála után a Tiberis vizében mosdik meg azért, hogy rituálisan megtisztulva imádkozhasson Iuppiterhez és Kybeléhez, máskor azért, hogy részt vehessen az Euander által Hercules tiszteletére tartott szertartásokban, vagy akár Iuno számára mutasson be áldozatot.³¹ Köztudott – mondja Macrobius – hogy aki az égi isteneknek készül áldozatot bemutatni, előbb *ablutio*val meg kell tisztítania testét. (*Constat dis superis sacra facturum corporis ablutione purgari. Sat. 3. 1. 6*). Tehát, ha nem is említi a *delubrum* etimológiáival összefüggésben a rituális tisztálkodás jelentőségét, a kettő közötti kapcsolatnak minden bizonnyal tudatában van. Már csak azért is, mert a Donatus-féle Vergilius-kommentárban ez az értelmezés éppúgy szerepel, mint az említettek többsége is, amelyek Macrobius szövegéből hiányoznak.

Hogy a számos értelmezés közül szerzőnk miért csak kettőt, és miért éppen ezt a kettőt választotta, nem tudjuk biztosan megindokolni. Kézenfekvő lenne, hogy erre a két változatra talált példákat az *Aeneis* szövegében, tudván azonban, hogy az általa érintett egyes tárgyköröket milyen alaposággal járja körül, ez az alternatíva nem tűnik valószínűnek. Abból, amit művei alapján alkotói módszerére vonatkozóan le lehet szűrni, arra következtethetünk, hogy Macrobius mindig törekszik az általa vizsgált fogalmak legkorábbi, legősibb jelentéseit felkutatni. Minden bizonnyal úgy vélte, e két etimológiában ragadható meg leginkább a *delubrum* eredeti formája és jelentősége. Az első értelmezés szabad ég alatt lévő tágas területről beszél, és ha megfigyeljük, a második variánsban sincs szó épületről, csupán *locusról*, egy helyről, ahol az isten szobrát felállítják. A szerző szavait tehát valószínűleg úgy interpretálhatjuk, hogy a *delubrum* eredetileg nem épület volt, hanem egy olyan megszentelt terület a szentélyek közvetlen környezetében, ahol az istenek oltárai vagy kultuszszobrai álltak, és a *delubrum*, mint szent épület, templom jóval későbbi fejleménynek tekinthető.

³⁰ *Aen.* 4. 50.

³¹ *Sat.* 3. 1–4.

Orsolya Tóth

Macrobius' interpretation about a form of sacred space

The form of sacred space mentioned in the title is the *delubrum* which can be translated by the words 'temple' or 'sacred place'. Many of the ancient authors used the word *delubrum* as a synonym of *templum*, but originally the two expressions indicated two different forms of sacred space. This paper on the evidence of a text of Macrobius (*Saturnalia* 3. 4. 2) would like to reveal and summarize the *delubrum*-etymologies known from Antiquity, moreover, to examine through a contextual analysis which form or forms of sacred space could be marked with this notion, and which of these forms could be the most ancient version.

Pósán László

**A pogány hiedelemvilág továbbélése
a középkori Poroszországban**

A Visztula és a Nyeman (Memel) folyók közötti térségben élő nyugat-balti népcsoport, a poroszok, a 13. század végére egy szerzetes lovagrend, a Német Lovagrend uralma alá kerültek, és a feljegyzések szerint keresztény hitre tértek.¹ A források alaposabb tanulmányozása azonban más képet mutat: a katolicizmus felvétele, a keresztség elfogadása inkább csak formális aktus, felszíni „máz” volt, s nem járt együtt a keresztény normákat és értékrendet betartó, azt követő napi vallásgyakorlattal. Ezt a porosz területek ura, a Német Lovagrend is hamar érzékelte, mert Siegfried von Feuchtwangen nagymester már 1310-ben úgy rendelkezett, hogy a nyugati lovagokkal azonos társadalmi státusúnak tekintett porosz előkelők, birtokosok, az ún. „nagyobb szabadok” (*ehrbare leute*)² kötelesek gondoskodni arról, hogy parasztjaik (akik szintén porosz etnikumúak voltak) vasárnaponként eljárjanak a templomba. Előírta azt is, hogy halotti tor esetén a gyászolók nem ihatnak 1 *Tonne* (= 92 *Stof* = 138 liter)³ sörnél többet, s e tilalom megszegői 3 márká büntetést fizetnek. (Esküvő alkalmával viszont 8 *Tonne* (= 1104 liter) sört

¹ BIEZAIS, H.: *Baltische Religion*. Stuttgart, 1975. 316., A Német Lovagrend hódításáról ld. PÓSÁN László: *A Német Lovagrend története a 13. században*. Debrecen, 1996. 107–212.

² Erről ld. PÓSÁN, László: *Absonderung oder Zusammenleben? Ethnische Verhältnisse im Ordensstaat*. In: *Annales historici Presovienses* 10 (2010/1–2). 54–64.

³ A *Tonne* mértékegységről ld. *Liber memoriarum Colmensis civitatis*. (Das Kulmer Gerichtsbuch 1330–1430) Bearb. LÜCKERATH, C. A.–BENNINGHOVEN, F. Köln–Weimar–Wien, 1999. (Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz 44.) Nr. 273., *Novus Liber Rationum Veteris Civitatis Elbingensis* (1404–1410)/*Nowa Księga rachunkowa Starego Miasta Elbląga, 1404–1414, Część I (1404–1410)*/ wyd. M. Pelech, W 750-lecie założenia miasta Elbląga (Towarzystwo naukowe w Toruniu, Fontes 72) Warszawa–Poznań, 1987., XXXI., WITTHÖFT, H.: *Zeichen, Verpackung, Mass/Gewicht und Kommunikation im hansischen Handel*. In: *Der hansische Sonderweg? Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Hanse*. Hrsg. Jenks, S.–North, M. Köln–Weimar–Wien, 1993. 203–224. itt: 231–233.

engedélyezett.)⁴ Feuchtwangen nagymester rendelkezései lényegében hasonló tartalmúak voltak, mint amilyenek az ezredforduló táján alakult új keresztény államok uralkodóinak törvényei, amelyekkel a kereszténység elterjedését igyekeztek előmozdítani. István magyar király például a falusi bírák kötelességévé tette, hogy vasárnaponként mindenki elmenjen a templomba, s elrendelte, hogy azokat, akik ennek nem tesznek eleget, verjék meg és hajukat nyírják le.⁵ Korábban a frank törvénykönyvek is előírták a kötelező templomba járást.⁶ A halotti tor alkalmával fogyasztható sör mennyiségének korlátozásával a nagymester azt akarta megelőzni, nehogy a halott búcsúztatása átcsapjon pogány rituáléba. A pogány hiedelem szerint ugyanis minél többet ettek és ittak a gyászolók a halotti szertartás alkalmával, minél nagyobb lerészegeddéssel járt a tor, annál jobban megtisztelték az elhunytat, és annál inkább áldoztak az isteneknek, hogy jól fogadják az elhunyt lelkét. A lakoma és a nagy ivászat a halotti tor során az istenvilággal történő kapcsolat megteremtéséhez szükséges áldozati aktusnak számított. A skandináv sagák hősei is hasonlóképpen cselekedtek.⁷ Ibn Fadlan arab utazó például 922-ben arról számolt be, hogy egy-egy varég fejedelem halálakor a gyászolók éjjel-nappal itták a sört, s az is előfordult, hogy egyikük-másikuk a tor során halálra itta magát.⁸

A templomba járás kötelezettségén és a halotti tor szabályozásán túl Siegfried von Feuchtwangen nagymester azt is törvénybe foglalta, hogy aki nem keresztény, az az Ördög szolgája, ezért egyetlen zsidó, feketemágus, varázsló vagy kőborló garabonciás, sámán sem tartózkodhat Poroszországban.⁹ Ezzel gyakorlatilag megtiltotta, hogy a lovagrendi államba zsidók települjenek. Hogy ez a tiltás ténylegesen meddig élt, nem tudjuk, de tény, hogy a 15. században, ha nem is nagy számban, de már éltek Poroszországban zsidók. Egy 1426. augusztus 15-én Königsbergben kelt oklevél tanúsága szerint például Walrabe von Hunsbach marsall Lauxsten (Lawksen) faluban a zsidó imaház mellett adományozott egy kocsmát és 1 Hufe földet Niclas

⁴ TOEPPEN, M.: Die letzten Spuren des Heidenthums in Preussen. In: *Neue preussische Provinzialblätter I–II.* (1846) 348.

⁵ *Szent István király Intelmei és Törvényei.* Ford. Kristó Gyula, Budapest, 2001. 42–43.

⁶ ZÁVODSZKY Levente: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* Budapest, 1904. 23–24.

⁷ GUREVICS, A. J.: Vagyon és adományozás a skandinávoknál. In: *A középkori társadalomtörténet kérdései.* (Agrártörténeti cikkgyűjtemény). ELTE, Budapest, 1981. 32.

⁸ BRÖNSTED, Johannes: *A vikingek.* Budapest, 1983. 268.

⁹ TOEPPEN, M. i.m. 342.

Lorenz-ek.¹⁰ 1488. május 11-én Martin Truchseß nagymester kölcsönt vett fel a zsidó származású Jeniko Jeschkowitz-tól, melynek fedezetül egy birtokot adott zálogba.¹¹ (A 15. század folyamán elsősorban Litvániából telepedtek át zsidók, ahol a frissen katolikus hitre tért litvánok mellett nagyszámú ortodox szláv, moszlim tatár, örmény keresztény és zsidó népesség is élt, és a nagyfejedelmek – a belpolitikai stabilitás érdekében – toleráns valláspolitikát folytattak.¹²)

A pogány múlt hagyományainak továbbélését mutatja egy 1340. március 31-én kelt oklevél is, amelyben Jakob samlandi prépost Samland földjén, a poroszok lakta Bulitten falunak évi 14 Scot összegű census ellenében egy „szent erdőt” (*sacram silvam*) adományozott, azaz egy olyan erdőt, amit a helyi népesség még ekkor is „szentként” ismert.¹³ Az adománylevél ugyanakkor a faizás jogát fenntartotta az egyháznak, azaz a falu lakói legeltethették jószágait az erdei tisztásokon, gyűjtögethettek gombát, vadgyümölcsöt, bogyót, mézet stb., de fát, még tüzelőnek valót sem vághattak. A prépost ezzel akarta elejét venni annak, hogy a „szent erdőben” az ősi pogány hitnek megfelelően örökké égő tüzet gyújthassanak legfőbb istenük, Perkunos tiszteletére.¹⁴ Amikor 1352-ben Winrich von Kniprode nagymester Volprecht von Holland lokátornak 40 Hufe földet adományozott betelepítésre, a szokásos hospes kiváltságok mellett úgy rendelkezett, hogy a telepes falu a neki

¹⁰ *Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum, 1198–1525.* Bearb. Joachim, E. Hrsg. Hubatsch, W. Pars II: *Regesta Privilegiorum Ordinis S. Mariae Theutonicorum.* Mit einem Anhang: Papst- und Konzilsurkunden. Göttingen, 1948. Nr. 2251.

¹¹ *Regesta II.* Nr. 3586.

¹² Erről ld. NIKŽENTAITIS, A.: Litauen unter den Grossfürsten Gedimin (1316–1341) und Olgerd (1345–1377). In: *Die „Blüte” der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert.* Hrsg. Löwener, M. (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien Bd. 14.) Wiesbaden, 2004. 68., ROWELL, S. C.: *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europa 1295–1345.* Cambridge, 1994. 149–189., MAŽEIKA, R.: The Relations of Grand Prince Algirdas with the Eastern and Western Christians. In: *La christianizzazione della Lituania.* Ed. RABIKASKAS, P. Roma, 1989. 77–85., A világról alkotott középkori felfogásban szerepeltek az ún. „vörös zsidók”, akik a Kaszpi-tenger térségében éltek, és a legenda szerint felettük az amazónok királynője uralkodott. Erről ld. GOW, A. C.: *The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200–1600.* Leiden–New York–Köln, 1945., REINLE, C.: Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterlichen Amazonenbildes. In: *Historische Zeitschrift* Bd. 270. H. 1. 2000. 29.

¹³ *Preussisches Urkundenbuch.* Hg. PHILIPPI, R.–SERAPHIM, A.–HEIN, M.–MASCHKE, E.–KOEPPEN, H.–CONRAD, K., Bde. I,1.–VI,1., Königsberg–Marburg, 1882–1986. itt: PUB III. Nr. 293.

¹⁴ Az örökké égő tűz fontosságáról a balti népek hitvilágában ld. VOIGT, J.: *Geschichte Preussens.* Königsberg, 1827. 602., ZIMMERLING, D.: *Der Deutsche Ritterorden.* Düsseldorf–Wien–New York, 1988. 86. WOLTER, E.: Perkunastempel und litauische Opfer- und Deivensteine. In: *Mitteilungen der Lituanische litterarische Gesellschaft*, 4. 1899

adott területen lévő erdőben saját szükségletre bármikor vághat fát, kivéve a tölgyfát.¹⁵ A pogány poroszoknál – és a litvánoknál is – a mennydörgés és a tűz urának, Perkunasnak a tölgyfa volt a szent fája, és a tölgyfaligetekben tilos volt fát vágni, vadászni, gyűjtögetni.¹⁶ A nagymester vélhetően azért tiltotta meg a németalföldi telepéseknek a tölgyfák kivágását, hogy a környéken élő poroszok érzékenységet véletlenül se sértsék meg, azaz tisztában kellett lennie azzal, hogy a kereszténység máza alatt a helyi népesség körében még nagyon is éltek az ősi pogány hiedelmek.

A források szerint a Német Lovagrend elsősorban a látványos és nyilvános pogány kultuszokat, rítusokat igyekezett tiltani, és nem avatkozott be a mindennapi élethez kapcsolódó hiedelmekbe, szokásokba. Így például a 14. század végén, 1394-ben törvényben mondta ki, hogy az, aki lányrablásra vetemedik, halállal lakol.¹⁷ A keresztény Európában mindenhol a pogánysághoz tartozó cselekedetnek tekintették a lányrablást, és törvényben tiltották. Már a *Lex Salica*,¹⁸ vagy a korai angolszász törvények¹⁹ részletesen szabályozták a lányrablás szankcionálását. Szent István törvényei szintén büntették ezt a cselekedetet.²⁰ A pogány társadalmakban a házasulandó felek családjainak megegyezésével jött létre a házasság, és az ezzel ütköző egyéni vágyakból születtek a lányrablási akciók (melyek gyakran bosszúk láncolatát okozták). Az egyházjog szerint azonban a házasságot, ami szentség, kizárólag a felek egyetértése, szabad akaratából történő elhatározása hozza létre, s ebből a megközelítésből is a lányrablás súlyos, Isten és a kereszténység elleni véték lett.²¹ A házasság intézménye csak a 12. század folyamán vált szentséggé, ezért a kora középkori törvényekben általában még csak pénzbírsággal sújtot-

¹⁵ PUB V. Nr. 32.

¹⁶ Petri de Dusburg: *Cronica terre Prussie*. In: *Scriptores rerum Prussicarum*. Tom. I–V. Hg. HIRSCH, T.–TOEPPEN, M.–STREHLKE, E. Leipzig, 1861–1874. (a továbbiakban SRP) itt: SRP I. 53.

¹⁷ *Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*. Bde. I–IV., Hrsg. p. WOELKY, C.–RÖHRICH, V. Braunsberg, 1874. (a továbbiakban: CDW) itt: CDW III. Nr. 287.

¹⁸ *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény*. Szerk. SZ. JÓNÁS Ilona, Budapest, 1999. 102–103.

¹⁹ *Korai angolszász törvények I. A kenti törvények*. Ford. Szántó Richárd (Documenta Historica 6.) A JATE Történész Diákkör kiadványa) Szeged, 1992. 8.

²⁰ Szent István király Intelmei és Törvényei i.m. 53.

²¹ DEUTSCH, C.: *Konsensehe oder Zwangsheirat? Zur mittelalterliche Rechtsauffassung „consensus facit matrimonium”*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* Bd. 53. H. 8. 2005, 678–679., PLÖCHL, W.: *Das Eherecht des Magisters Gratianus*. Leipzig–Wien, 1935. 31–51., INN, C. D.: *The Policy of Alexander the Third’s Consent Theory of Marriage*. In: *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*. Vatikán, 1976. 256.; SHAHAR, F.: *A negyedik rend. Nők a középkorban*. Budapest, 2004. 112–113.; GOETZ, H. W.: *Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*. München, 1986. 41.

ták a lányrablást, a késő középkorban azonban már a legsúlyosabb ítéletet szabták ki rá, hiszen a szentség semmibe vétele szembe fordulást jelentett Istennel. A Német Lovagrend 1394. évi rendelkezése már ezt a teológiai és kánonjogi tartalmat ültette át a büntetőjogba. Ugyanakkor ez a törvény azt is mutatja, hogy a szóban forgó bűncselekmény és a hozzá kapcsolódó pogány kultúra a 14. század végén még viszonylag gyakran előfordulhatott a lovagrendi államban. Ezt erősíti Ulrich von Jungingen nagymester 1408. évi rendelkezése is, amelyben elrendelte, hogy az országban minden varázslót, sámánt, feketemágust, garabonciást halállal kell büntetni. Szinte megismételte Siegfried von Feuchtwangen nagymester egy évszázaddal korábbi törvényét, amiből arra következtethetünk, hogy a pogány hiedelmek, rítusok, és a szertartásokat, áldozatokat bemutató pogány papok még ekkor is léteztek.²² Ilyen papokról vagy sámánokról már a Német Lovagrend és Pomesania, Warmia valamint Natangen törzsei között megkötött 1249. évi christburgi békeszerződésben is olvashatunk, amikor a poroszok ígéretet tettek arra, hogy a jövőben nem lesznek többé *tulisszjaik* és *ligasjaik* (*non habeunt de cetero Tulisones vel Ligaschones*), akik valójában hazug képmutatók, s kiérdemlik a Pokol kínjainak büntetését.²³

1428-ban egy Heinrich Vorringer nevű karthauzi szerzetes azt írta a nagymesternek, hogy a Poroszországban a porosz lakosság nem nagyon követi a keresztény hitet és a tízparancsolatot, hanem inkább az ősi isteneket és az örökké égő tüzet tisztelik.²⁴ Az 1434. évi rendi gyűlés többek között vallási kérdésekkel is foglalkozott, s előírta, hogy minden földbirtokos köteles odafigyelni arra, hogy parasztjaik megtartsák a keresztény hit előírásait, illetve köteles fellépni a pogány kultuszokat életben tartó varázslókkal, sámánokkal szemben.²⁵ Az 1440-es évek elejéről származó lovagrendi vizitátori jelentések ugyancsak arról számoltak be, hogy Poroszország számos vidékén, s különösen a keleti területeken, a lakosság elutasító magatartást tanúsított a kereszténységgel szemben.²⁶ Az 1418-ban íródott *Collatio episcopi warmiensis* két pogány porosz istent is említett név szerint: Patollost és Patrimpét.²⁷ Az 1445. évi frauenburgi tartományi rendi gyűlés ismét határozatot fogadott el a pogányság felszámolásáról. Megbocsáthatatlannak nyilván-

²² TOEPPEN, M. i.m. 342.

²³ PUB I,1. Nr. 218.

²⁴ TOEPPEN, M. i.m. 343.

²⁵ Uo. 343.

²⁶ Uo. 344.

²⁷ KROLLMANN, Ch.: Das Religionswesen des alten Preußen. In: *Altpreußische Forschungen* Bd. 4. 1927. 5–19.; BIEZAIS, H.: i.m. 314–318.

nította a varázslást, jóslást, a különféle pogány rítusokat, szertartásokat, mert azok életben tartják a pogány hitet. Egyúttal megtiltotta, hogy az erdőkben, vagy réteken gyűléseket, ünnepségeket tartsanak, mert azok alkalmat adnak a pogány áldozatokra, illetve a szent ligetek vagy erdők kultuszának gyakorlására.²⁸ 1474-ben maga a pápa, IV. Sixtus írta azt, hogy Samland földjén még mindig előfordulnak pogány kultuszok és szertartások.²⁹ Néhány évtizeddel később, 1482-ben a bartensteini rendi gyűlésen ismét napirenden szerepelt a poroszországi pogányság kérdése. Újra elrendelték, hogy a földbirtokosok kötelesek gondoskodni arról, hogy parasztjaik templomba járjanak, s megtartsák a keresztény hit előírásait. Emellett újra megtiltották a varázslást és a pogány szertartásokat.³⁰ Az ismétlődő tiltások azok hatástalanságát mutatták, a ezt a kora újkor elejéről származó források is megerősítették.

A nagymester szolgálatában álló Erasmus Stella 1500 táján azt írta, hogy Poroszország keleti, északkeleti részein még ekkor is szokásban volt a halottat fegyvereivel, használati tárgyaival, sőt lovával együtt eltemetni vagy elhamvasztani.³¹ Már az 1249. évi christburgi szerződés megtiltotta az ilyen pogány temetkezést.³² Hermann von Wartberge: *Chronikon Livoniae* című művében ugyanilyen temetési szertartást örökített meg, amikor beszámolt arról, hogy 1377 májusában Algirdas litván nagyfejedelem pogány szokás szerint kincseivel, lovaival együtt hamvasztották el.³³ Az írott forrásokat régészeti leletek is alátámasztják: Samland földjén olyan középkori sírt is feltártak, amelyekbe lóval s gazdag sírmelléklettel temették el az elhunytat.³⁴

Simon Grunau, 16. századi krónikás szerint a poroszok még ekkor, az 1500-as évek első harmadában is gyakorolták ősi hitüket, tisztelték isteneiket, a napot, a holdat és a csillagokat. Szent állatként tisztelték a kígyókat, a házaikat oltalmazó, ott élő házi kígyókat pedig tejjel és tojással táplálták.³⁵ A szláv és a balti népek körében általános hiedelem volt, hogy minden házhoz tartozik egy védelmező, kígyó alakját magára öltő házi szellem, az ún. „házi kígyó”, akit tejjel és tojással etettek. Úgy hitték, hogy a ház szerencséje, bol-

²⁸ TOEPPEN, M. i.m. 349.

²⁹ *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz*, XX. Hauptabteilung, Historisches Staatsarchiv Königsberg, Urkunden, Schieblade LII, Nr. 16.

³⁰ TOEPPEN, M. i.m. 350.

³¹ Erasmi Stellae Libonothani: De Borussiae antiquitatibus libri duo. In: SRP IV., 292–293.

³² PUB I,1. Nr. 218.

³³ Hermann von Wartberge: *Chronicon Livoniae*. In: SRP II. 113.

³⁴ La BAUMME, W.: Ein spätpreußische Reitergrab mit Helm und verzierten Lanzen aus Ekriten, Kreis Samland. In: *Altpreussen* IV. H. 4. (1940)

³⁵ GRUNAU, Simon: *Preussische Chronik*. Hg. Perlbach, M.–Philippi, R.–Wagner, P. Bd. I–III., Leipzig, 1876–1896. itt: III. 1. cap. 3.

dogulása szoros összefüggésben áll a házi kígyóval, amit nem szabad bántani, mert szerencsétlenség éri a családot. A házat őrző kígyó alakja lényegében egész Európában ismert, azaz mindenhol a kereszténység mellett továbbélő pogány hiedelem maradt.³⁶ Siegmund von Herberstein, császári követ 1517-ben Litvánián keresztül utazott Moszkvába, s ugyancsak beszámolt arról, hogy a litvánoknál a házban, a tűzhely közelében tanyázik a házi kígyó, s jelenléte biztosítja az ott élőknek az istenek jóindulatát.³⁷ Lucas David, ugyancsak 16. századi poroszországi történetíró, *Preussische Chronik* című művében szintén részletesen szólt a pogány hiedelmek továbbéléséről, és konkrét esetekről is beszámolt, melyeknek szemtanúja volt. Samland partjainál például azt látta, hogy közel tucatnyi halász Gardoatisnak, a szelek és vizek pogány istenének a sikeres halászatért egy disznót áldoztak, az első halat pedig, amit kifogtak, elégették Curche, a termékenység, termés, bőség istenének tiszteletére.³⁸ Curche neve már az 1249. évi christburgi oklevélben is szerepelt, akinek a pogány poroszok évente egyszer, a betakarítás után a különböző terményekből „bálványokat” emeltek.³⁹ 1520-ban, ugyancsak Samland tartományban, egy Baltin Supplit nevű „Waideler” tűnt fel, aki sámánként áldozatokat mutatott be: egy tó partján fekete bikát ölt le a pogány istenek tiszteletére és a jelenlévők 2 Tonne sörrel ünnepelték őseik hitét.⁴⁰ A késő középkori Poroszországban az írott forrásokban általában a „Waidler” névvel illették a pogány szokásokat életben tartó „papokat”, sámánokat.⁴¹ Egy 1531-ből származó leírás szerint Samland földjén, Pobethen térségében 6 falu népe gyűlt össze, és egy disznót áldoztak valamelyik pogány istennek.⁴² Pekollosnak, a halál és pusztulás istenének Kelet-Poroszországban még a 17. században is ősszel ló- és marhafejeket tűztek karókra az erdőkben.⁴³ Az ősi pogány hit és kultúra generációról generációra öröklődött, s ennek az önálló porosz nyelv volt a legfontosabb közvetítő közege. Kelet-

³⁶ *Magyar néprajz VII.* Népszokás, néphit, népi vallásosság. Főszerk. DÖMÖTÖR Tekla, szerk. HOPPÁL Mihály, (Folklór 3.) Budapest, 1990., 561., ZIESEMER, W.: Tiere im ostpreußischen Volksglauben. In: *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, Bd. 30. 1934.

³⁷ ZIMMERLING, D. i.m. 88., Herberstein követjárásáról ld. SZVÁK Gyula: *Moszkóvia és a Nyugat*. Budapest, 1988., 83.

³⁸ DAVID, Lucas: *Preussische Chronik*. Bd I–II. Hg. E. Hennig, Königsberg, 1812, itt: II. 116.

³⁹ PUB I,1. Nr. 218.

⁴⁰ TOEPPEN, M. i.m. 211.

⁴¹ *Acten der Ständetage Preußens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Bd. II. Hrsg. TOEPPEN, M. Königsberg, 1880, 664.

⁴² WENSKUS, R.: Kleinverbände und Kleinräume bei den Preußen des Samlandes. In: Uő: *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*. Hrsg. Patze, H. Sigmaringen, 1986, 276.

⁴³ TOEPPEN, M. i.m. 313.

Poroszországban a kora újkorban, a 16. sőt 17. században is még széles körben élt a porosz nyelv, s olyannyira elterjedt, általánosan használatos volt, hogy 1561-ben még külön porosz nyelvű lutheránus katekizmus is készült.⁴⁴ A Német Lovagrend, vagy a püspökségek tisztségviselői századokon át tolmácsok segítségével érintkeztek porosz alattvalóikkal. Az oklevelekben éppen emiatt, többször is említenek tolmácsokat. Siegfried samlandi püspök 1296. július 15-én kelt oklevelében például egy Albert nevű tolmács szerepelt.⁴⁵ 1333. január 2-án Johann, samlandi püspök tolmácsának, Nikolausnak egy kisebb birtokot adományozott.⁴⁶ A lovagrendi államban a katolikus papok latinul vagy németül prédikáltak, amit a porosz népesség csak tolmács segítségével érthetett meg. A keresztény tanok így nem váltak, nem válhattak a mindennapi élet részévé, azt sokkal inkább a pogány kori hősmondák, énekek, szokások s értékek határozták meg.⁴⁷ Már az 1449.évi ermlandi egyházmegyei zsinat úgy foglalt állást, hogy ahol lehet, ott a tolmácsok helyett porosz származású káplánok, vagy poroszul is beszélő papok legyenek a plébániákon.⁴⁸

A pogány hiedelmek továbbélését település- és földrajzi nevek is megerősítik. Curche isten kultuszának emlékét például a középkor végén még mező- és településnevek (Kurchenfeld, Kurschen) őrizték. Perkunos isten tiszteletét olyan falu- és mezőnevek bizonyítják, mint például Perkunsdorf vagy Perkunsfelde.⁴⁹

Abban, hogy a porosz nyelv és ősi pogány kultúra, hiedelemvilág egészen az ellenreformáció koráig, a 17. századig tovább élt, nagy szerepe volt annak, ahogyan a Német Lovagrend ezt a területet uralma alá vonta. A lovagrend a kezdetektől igyekezett adományokkal, kiváltságokkal minél több porosz előkelő családot a maga oldalára állítani. Ez a politika Samland földjén olyannyira sikeresnek bizonyult, hogy itt nem is folytak komolyabb harcok, a sembik törzse elfogadta a Német Lovagrend politikai fennhatóságát. Egységes etnikai tömb, zárt porosz településterület volt még a 15. század végén,

⁴⁴ DAVID, L. i.m. Bd. I. 68.

⁴⁵ *Neues preussisches Urkundenbuch*. Bde. I–III., Hrsg. WOELKY, C. P.–MENDTHAL, H. Leipzig, 1891–1905. (a továbbiakban: NPUB) itt: NPUB I. Nr. 182.

⁴⁶ PUB II. Nr. 771.

⁴⁷ WUNDER, H.: Bauern und Reformation im Herzogtum Preußen. In: *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag*. Hrsg. Blickle, P. Stuttgart, 1982. 243.

⁴⁸ TOEPPEN, M. i.m. 340.

⁴⁹ HERMANOWSKI, G.: *Ostpreußen*. Augsburg, 1996. 324–326.; ZIMMERLING, G. i.m. 86–87.

16. század elején is.⁵⁰ Amikor 1299-ben a königsbergi komtúr összeíratta Samlandban a lovagrendhez hű, katonáskodó birtokos porosz szabadokat, egyedül a tartomány területének harmadát kitevő samlandi püspökségből 92 név maradt fenn.⁵¹ Az itteni poroszok lojalitása oly szilárd volt, hogy amikor a lovagrendi állam világi földbirtokosainak jelentős része (többségükben német származásúak), valamint a nagy kereskedővárosok (melyek polgársága szintén német volt) létrehozták az ún. Porosz Szövetséget,⁵² s 1453-ban fegyveresen is szembe fordultak a Német Lovagrenddel, Samland világi birtokosainak 90%-át kitevő porosz földbirtokosoknak csak alig 4%-a csatlakozott ehhez a rendi szövetséghez és felkeléshez, a többiek mind a Rend hűségén maradtak. Ennek fő oka az volt, hogy a lovagok megelégedtek a poroszok politikai lojalitásával és formális megkeresztelkedésével, s nem avatkoztak be a hétköznapi szintjén továbbélő ősi hagyományokba, szokásokba. A lovagrendi államnak ez a sajátossága tette lehetővé a pogány hiedelmek továbbélését egészen a 17. század második feléig.⁵³

László Pósn

Das Weiterleben des heidnischen Aberglaubens im mittelalterlichen Preußen

Auf Grund der Quellen kann man feststellen, nachdem die heidnischen Preußen unter die Herrschaft des Deutschen Ordens geraten waren, nahmen sie formell das Christentum an, aber in der Wirklichkeit bewahrten sie ihre alten Gebräuche und ihren alten Glauben. Es gab mehrere Verordnungen die vorschrieben, dass sich die Adligen (unter denen es etliche von preußischer Herkunft gab) darum kümmern mussten, dass ihre Bauer sonntags in die

⁵⁰ PLÜMICKE, R.: *Zur ländlichen Verfassung des Samlandes unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Leipzig, 1912. 27–31.

⁵¹ PUB I,2. Nr. 718.

⁵² GÓRSKI, K.: *Wojna trzynastoletnia 1454–1466*. In: *Przegląd Zachodni* 7/8. (1954), GÓRSKI, K.: Die Anfänge der ständischen Vertretung der Ritterschaft im Ordensland Preußen im 15. Jahrhundert. In: *Der Deutschordensstaat Preussen in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart*. Hrsg. ARNOLD, U.–BISKUP, M. Marburg, 1982.; WEISE, E.: *Das Widerstandsrecht im Deutschordenslande Preußen*. Göttingen, 1955.; BISKUP, M.: Der Zusammenbruch des Deutschordensstaates in Preussen im Lichte der neuesten polnischen Forschungen. In: *Acta Poloniae Historica* IX. (1963)., HELLMANN, M.: *Beiträge zur Geschichte des Dreizehnjährigen Krieges im Ordenslande Preussen*. In: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, Bd. VIII., Tübingen, 1960.

⁵³ WENSKUS, R.: Der Deutsche Orden und die nichtdeutsche Bevölkerung des Preußenlandes mit besonderer Berücksichtigung der Siedlung. In: *Uő: Ausgewählte Aufsätze i.m.* 365.

Kirche gingen. Die mehrmaligen Verbote beweisen aber ihre Unwirksamkeit. Die preußische Sprache, die alte heidnische Kultur und der alte Glaube lebten bis zur Reformationszeit fort. Der Grund hierfür war, dass sich der Deutsche Orden mit der politischen Loyalität und der formellen Taufe der eroberten Preußen zufriedenstellte, mischte sich aber in die alten Gebräuche des Alltagslebens nicht ein.

Pap Levente

**A vallási különbség, mint nemzeti ellentétek forrása
Ion Budai-Deleanu *De Originibus populorum Transylvaniae*
című művében¹**

A magyar és a román nemzet kapcsolata több évszázados múltra tekint vissza. Azt lehetne állítani, hogy békés együttélés jellemezte, közös egymásrautaltságban voltak egymás segítségére. Míg a románok paraszti munkájukkal, népi kultúrájukkal voltak jelen a magyarság életében, addig a magyarok saját infrastruktúrájukkal, államapparátusukkal segítették azok boldogulását. Lehet, hogy kissé idillinek tűnik az általam vázolt kép, de nem áll egészen távol a 17–18. századi valóságtól. Hosszú évszázadokon át a románság betagozódott a magyar nemzet berkeibe, és csak a társadalmi megoszlásban jelentkeztek különbségek, amelyek természetesen magyarokra is ugyanúgy érvényesek voltak, mint a románokra (pl. jobbágyság mindkét nép között volt). A nemzeti öntudat ébredése a 18. századra tehető. A század folyamán a Habsburg-monarchia is lényeges társadalmi átalakuláson ment át, igaz nem mindenütt azonos ütemben és mélységben. Az udvar által kezdeményezett reformoknak megvolt a maga célja: az új viszonyokhoz való alkalmazkodás. Ez feltétlenül szükséges volt, hogyha a Habsburgok meg akarták őrizni nagyhatalmi helyzetüket. A magyar nemzet öntudatra ébredése mellett a többi népek is igyekeztek saját nemzeti öntudatukat meghatározni és azt terjeszteni.² Benda Kálmán a jozefinista törekvésekről ezt írja: „A jozefinista reformok még fokozottabban ebbe az irányba hatottak. Hiszen az új rendeleteket, az új termelési eljárásokat a néppel csak anyanyelvén lehetett megismertetni, és az új hivatalnoki vagy szakértelmiségi rend sem tudott a néppel latinul, vagy – az osztrák tartományokat kivéve – németül érintkezni. Ezért az anyanyelv emelésére irányuló törekvések

¹ A kutatást a Sapientia EMTE Kutatási Programok Intézete támogatta.

² BENDA Kálmán: A nemzeti ébredés kezdetei a Habsburg-monarchia országaiban. *Századok* 106, 1972, 1–2. sz., 157–161. [Online: http://www.habsburg.org.hu/files/konyvek/benda_nemzeti_hivatastudat_231-235.pdf (Letöltve: 2012 március 8.)]

*célja mindenütt azonos volt: a nép nyelve legyen az irodalom és a tudomány nyelve. Az anyanyelv fölemelésére irányuló törekvések természetesen összefonódtak a nép iránti érdeklődéssel, a népi és nemzeti hagyományok felújításával, a nemzeti irodalom és történelem feltárásával, a dicső eredet és a fényes múlt tudatosításával.*³

A francia forradalom eszméi az erdélyi románokhoz magyar közvetítéssel jutottak el, és a nemzeti ébredést a magyarok is támogatták közvetve vagy közvetlenül. Ezt a tényt pedig már a korabeli román gondolkodók is elismerték. Nem véletlen tehát, hogy Ion-Heliade Rădulescu a modern román kultúra egyik alapító személyisége így nyilatkozott: „*Románia valamennyi prófétája és azok, akik megteremtésére törekedtek, a magyarok nagylelkű türelme mellett és pártfogása alatt nőttek fel, és nemzeti eszméiket, valamint a románok egysülését célzó törekvéseiket a magyarországi sajtószabadság lehetőségeivel élve hirdették*”.⁴ Ebben a korban fontos elem volt a történelmi múlt feltárása és a mozgalom szolgálatába állítása. Ennek a törekvésnek célkitűzései érhetők tetten Ion Budai Deleanu történeti művében is.

Ion-Budai Deleanu 1760. január 6-án született görög katolikus papcsalád első gyermekeként (még kilenc testvére született később) a Hunyad megyei Csigmó (Cigmău) nevű kis faluban. Tanulmányait saját faluja iskolájában kezdte, majd a balázsfalvi szemináriumban tanult. A bécsi egyetemen filozófiát és teológiát tanult. Tanulmányai befejeztével visszatért Erdélybe, de 1785-ben visszatért Bécsbe. Itt kéziratok másolásából és jozefinista tankönyvek fordításából élt. 1786-ban Lembergbe költözik, itt hivatalnokként tevékenykedik: ügyességi titkár, majd 1796-ban császári és királyi tanácsos.

Deleanut elsősorban nem történészként tartja számon a román közvélemény, hanem eposzköltőként ismerik inkább. A *Țiganiada* (Cigányász) víg-eposzát a román irodalom meghatározó alkotásként tartja számon.⁵ Nyelvész-ként Budai-Deleanu egy nyelvtankönyv szerzője. Történeti művét, a *De originibus populorum Transylvaniae* (Erdély népeinek történetéről) csak 2000-ben publikálták latin és román nyelvű bilingvis kiadásban.⁶

Deleanu művének vezérelvei, szerkezete tükrözi iskolázottságát, ébredő nemzettudatát, de ugyanakkor megfelel a kor történetírási trendjeinek is. Min-

³ BENDA K. i.m.

⁴ MISKOLCZY Ambrus: Magyarország a modern román kultúra bölcsője. Az „erdélyi triász” Pest-Budán. *História* 4, 2000, 22–23. [Online: <http://www.historia.hu/archivum/2000/0004miskolc.htm> (Letöltve: 2012 március 4.)]

⁵ BUDAI-DELEANU, Ion: *Țiganiada*. Ed. Crit. Florea Fugariu. Editura Tineretului, București, 1969. (Colecția "Lyceum"), BUDAI-DELEANU, Ion: *Țiganiada*. Litera, Chișinău, 1997.

⁶ BUDAI-DELEANU, Ion: *De originibus populorum Transylvaniae*. ed. Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991.

denekelőtt fontosnak tartja földrajzilag körülhatárolni azt a teret, ahol az általa írt történelem megtörtént, az események lejátézódtak. Éppen ezért megvizsgál minden olyan területet, ahol valamikor a román nemzethez kapcsolható népek, népcsoportok éltek. Ez nagy vonalakban megegyezik az egykori Dácia provincia határaival, igaz egy kicsit azt is túllépi, hiszen a Kárpátok, Dnyeszter, Fekete-tenger, Duna, Tisza határvonalakon belül helyezi el a római provinciát, ami teljesen nem fedi a valóságot, hiszen a kettéosztott provincia határai sem terjedtek ki éppen ilyen szélesen. A mű két nagy részre van tagolva, az elsőnek a következő címet adta: *Continet praecipuas vicissitudines Daciae, tum res gestas populorum, qui successsive eam inhabitanturunt*. (Tartalmazza Dacia fontosabb viszontagságait, valamint azon népek történetét, akik folyamatosan azt lakták), míg a második résznek a címe *De originibus populorum Daciae* (Dácia népeinek eredetéről). Az első rész Vexoris⁷ egyiptomi király hadjáratával kezdődik, aki hadjáratot vezetett a Fekete-tenger partján élő szkíták ellen, akiket a harcban Tanaus⁸ királyuk vezetett (kb. Kr. e. 2300) és egészen az 1699-ig tartó eseményeket taglalja, vagyis a karlócai (Karlóitz) békéig, amikor Erdély teljesen elveszti függetlenségét a császári udvarral szemben. Állítása szerint a későbbiek már mindenki ismeri, így azok elemzése időfecsérlés lenne. Éppen ezért az itt élő népek eredetéről szóló tanulmányokat sorakoztatja fel. A továbbiakban az agathyrsisek, majd géták, dákok, szkíták, hunok, szlávok, oláhok, magyarok, székelyek, szászok következnek a sorban. A történeti mű forrásaként több antik és középkori szerzőt is azonosíthatunk: *Homeros, Hesiodos, Horatius, Titus Livius, Tacitus, Pompeius Trogus, Iustinos, Iosephus Flavius, Florus, Cassius Dio, Censorinus, Anonymus, Thuróczi, Küküllei* és még sokan mások. I. B. Deleanu történetírási koncepcióján tetten érhető a Göttingai iskola és különösen Schölzer hatása (az a nézet, miszerint a nemzeti történelmet világtörténelmi keretbe ágyazva érdemes és hatásos előadni, megírni). De ugyanakkor beilleszkedik a *Școala Ardeleană* román nemzeti öntudatra ébredési mozgalmának elképzelésébe is⁹. E mozgalom fontos célja volt a románok római eredetének bemutatása is. Ezért az irányzat fontosabb képviselői mind megírták saját történelmi munkájukat: Samuil Micu-Klein: *Istoria și*

⁷A fáraó neve igazából Sesotris, (Szenuszt) a név ebben a formában, hogy Vexoris először Justinosnál jelenik meg (Lib. II.c. 3.), tőle veszi át és változtatja meg Orosius (Lib. I. c. 14.) Vesoxes formára, Jordanes pedig tovább viszi és meg is változtatja azt Vesosisra (Jor. 599 p.)

⁸ Justinos írja, hogy volt egy Tanaus (1323 BC–1290 BC.) nevű szkíta (egyesek szerint gót, I B. Deleanu szerint khimér) király, aki Egyiptomig nyomult előre.

⁹ GYÉMÁNT Ladislau: *Mișcarea națională a românilor din Transilvania, 1790-1848*. Editura Științifică și Enciclopedică, București. 1986. 60–111.

*lucrurile și întîmplările românilor*¹⁰ (A románok története, dolgai és eseményei), Gheorghe Șincai: *Hronica românilor și a mai multor neamuri*¹¹ (A románok és más nemzetségek krónikája), Petru Maior: *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*¹² (A románok kezdeti története Daciában). A jozefinista Bécs gondolkodása sem maradt nyomtalanul alkotásában, ami különösen az egyház és klérushoz való viszonyában érhető tetten műveiben. Ez a nézet hangsúlyosabban megjelenik a mű *Appendixében*, amelynek pontos címe: *De unione trium nationum et Constitutiones Approbatas Transsylvaniae*.

Az 1437. évi parasztfelkelés eredményeként a nemesség, a székelyek és a szászok megkötötték a kápolnai uniót azaz a *fraterna unio*-t. Feltűnő lehet, hogy *fraterna unio*-ról és nem a címben szereplő *unio trium nationum*-ról beszélünk. Igazából ugyanarról tettem említést, csak igazi, eredeti megnevezését használtam, ugyanis Kápolnán 1437 szeptember 16-án a nemesek, a szászok képviselői, valamint a székelyek ispánjai megkötötték az uniót. Egyetlen forrásunk ehhez kapcsolódóan Lépes Loránd alvajda oklevele, melyben megemlíti, hogy a fent említettek egyezséget kötöttek: „*nobiles ac Saxones et Siculos talem fraternam unionem disposuimus unionem*”¹³. Amint látjuk a *natio* szó nem szerepel az oklevélben, de nem csak ebben, hanem abban a későbbi oklevélben sem szerepel, amelyet szintén Lépes Loránd adott ki az *unio* 1438. február 2-i, a tordai országgyűlésen történő megerősítése kapcsán. Az *unio trium nationum* megnevezés először 1509. június 23-án fordul elő egy szebeni számadáskönyvben. Az itt található bejegyzés szerint 46 forintot adtak Szeben város bírójának, Sartor Jakabnak és társának, akik azzal a céllal utaztak Székelyvásárhelyre, hogy a nemesekkel és a székelyekkel tartandó gyűlésen megerősítsék a három nemzet unióját: „*rationem unionis trium nationum confirmandae*”.¹⁴ A 18. század végi *Supplex Libellus Valachorum* szövegében található az az értelmezés, hogy az *unio* nem más, mint a románság elnyomásának az első tanúbizonysága. Ezt a nézetet a román közgondolkodásban Aron Florian, Simion Bărnuțiu, Alexandru Papiu Ilarian és Nicolae Densușianu terjesztették el. A mai román történetírás sem tudja mindig átlépni saját árnyékát,

¹⁰ MICU, Samuil: *Istoria românilor*. prefată și note de Ioan Chindriș, Vol. 1, Editura Viitorul Românesc, București, 1995. 56.

¹¹ ȘINCAI, Gheorghe: *Hronica românilor*. Ed. Florea Fugariu, Vol. I-III, Editura pentru Literatură, București, 1967-1969.

¹² MAIOR, Petru: *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*. Junimea, Iași, 1990.

¹³ Az 1437-1438. évi erdélyi parasztfelkelés forrásai. Szerk. DEMÉNY Lajos. Kriterion, Bukarest, 1991. 94-95.

¹⁴ *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sachsischen Nation*, I. Bd. (1380-1516) Hermannstadt, 1880, 517.

annak ellenére, hogy híres történészek, mint Nicolae Iorga¹⁵ vagy David Prodan¹⁶ nyilvánvalóan rávilágítottak arra, hogy az *unió*nak nem volt semmilyen nemzetiségi színezete.

Az unióból hallgatólagosan kimaradt – a nagyobb részt jobbágyokból álló – *Universitas Valachorum*. Az kétségtelen, hogy a felkelésben román parasztok is részt vettek, de nem ők szervezték azt és nem a magyarok ellen irányult. A felkelés kirottatásához köztudottan az a tény vezetett, hogy Lépes György erdélyi római katolikus püspök a szintén római katolikus híveitől tisztességtelen módon hajtotta be a tizedet. Tehát ez igazából nem érintette a nagyobb részt ortodox vallású románságot. A paraszti hadak vezetői is nagyobb részt magyarok voltak (18), három száz és egy román nemzetiségű is volt: Virágosberki Oláh Mihály kapitány.¹⁷ Az 1437 július 6-án kelt szerződésben, amelyet a győztes parasztok az erdélyi nemességgel Kolozsmonostoron kötöttek, felsorolják a vezetőket név szerint, és ebben fordul elő a következő kifejezés Vajdaházi Pál mesterre vonatkozóan: „*vexilifer Universitatis regnicolarum Hungarorum et Valachorum huius principatis Hungariae*”¹⁸. E kifejezésből – *vexilifer Universitatis regnicolarum Hungarorum et Valachorum* – egyes román történészek azt a következtetést vonták le, hogy az *unio* előtt a románok teljesen egyenjogú politikai nemzet voltak a többi három nemzettel, és hogy ez az *unio* egyenesen a román nemzet elnyomására köttetett.¹⁹ Az *universitas* szóból erre egyáltalán nem lehet következtetni, hiszen ez nemcsak a románokra, hanem a magyar parasztokra is vonatkozik, márpedig a magyar parasztok nem bírtak politikai jogokkal. Az *universitas* szó ez oklevélben nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint a szerződő parasztság egészét, minden különösebb jogi vonatkozás nélkül. Ez már akkor csalódást válthatott ki a román közösség körében, de igazából később a felvilágosodás nemzeti öntudatra való ébredési korszakában lett erősen bántó, és elnyomásuk egyik alappilléreként tekintettek rá. Ezért annak érvényességét, jogos voltát sok alkalommal fessegették, annak semmisségét igyekezvén kimutatni, ezáltal minden hatást, ami ennek következménye, törvénytelenként feltüntetni. Az *Appendixben* I. B. Deleanu szintén az előbbieket fényében igyekszik az egyezményt bemutatni, mint az erdélyi románok jogfosztottságának egyik alapidokumentumát.

¹⁵ IORGA, Nicolae: *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*. București, 1915(1989. 2006.) 104–105.

¹⁶ PRODAN, David: *Supplex Libellus Valachorum*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1967. 65.

¹⁷ DEMÉNY L.: Az 1437-1438. évi . erdélyi parasztfelkelés i.m. 95–96. 99–100.

¹⁸ DEMÉNY L.: Az 1437-1438. évi . erdélyi parasztfelkelés i.m. 76. 83.

¹⁹ PRODAN, David: *Supplex Libellus Valachorum*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1967. 475–492

Kezdjük az *Appendix* elején: Deleanu azzal indítja traktátusát, hogy bármilyen idegen, aki nem ismeri Erdély történelmét, elcsodálkozna azon, hogy hogyan lehetséges, hogy az oláhok népe, aki Erdélyben már kezdettől fogva kétszer olyan népes volt, mint a többiek, az 1630-as és az 1649-es constitúciók által ki legyen üzve hazájából.²⁰ A két évszám két országgyűlés időpontját jelöli és ennek a határozataira utal. 1630 november 26-án Segesváron tartottak országgyűlést, ahol I. Rákóczi Györgyöt (1630–1648) fejedelemmé választották, és a korábbi uniót megerősítették, ám, amint a szöveg is mutatja, ennek sincsen nemzetiségi színezete: „Az négy recepta religióknak szabados exercitiumi engedtessenek és megtartassanak ez országban, és in partibus Hungariae huic regno incorporatis, az ország constitúciói megtartatván, hogy minden helyeken az maior pars tartson vallásán való papot, hahul pedig exercitiumja valamely helyben valamelyik vallásnak nem volna is, betegek gyóntatására és in casu necessitatis gyermekek keresztelésére szabad legyen bémenni az magok vallásán való papoknak. Három nemzetből állván az ország, ha valamelyik nemzetnek szabadságában, immunitásiban, privilegiumiban, szokott és régen bévött rendtartásiban bántódása lenne, requirálván felőle az két nemzetséget, tartozzanak hitek és kötelességek szerint ország gyűlésének előtte is, de facto mindjárt megtalálni ő Felséget és tanácsit az panaszkodó nemzetségnek megbántódása felől, sőt minden úton és módon ez három nemzetség egy másnak oltalommal segítséggel tartozzék lenni méltó panaszkodásokra. Ha valamely nemes privata personának, akár személyében, akár jószágában, marhájában és szabadságában bántódása lenne az fejedelmektől, vármegyéjét vagy székit requirálja felőle, és ha méltónak ítéli lenni az panaszt az vármegye avagy széki, requirálja felőle mindjárt az fejedelmet ő felségét és tanácsit, kire ha méltó tekinteti nem lenne ő felségének, halogatás nélkül tartozzék mindjárt az vármegye az megbántódott személy mellett requirálni az több vármegyét mind itt benn s mind ott kinn valókat, az szerint székeltséget, szászságot; kik hütek és kötelességek de facto mindjárt, gyűlést arra nem várván, tartozzanak requirálni ő felségét és tanácsinak denuo az dolog felől, és az tanács in tali casu maturo iudicio deliberálván előtte viselje az ország közönséges szabadságát s törvényét és magok kötelességet s az országnak is arról irt articulusát, és mind ő felsége előtt való igen seria instantiájokkal, mind magok deliberatiójok s autoritásokkal tartozzanak helyre állatni megbántódását az panaszkodóknak. Ha vármegyéken és szé-

²⁰ De Orig. Mirum sane videri posset cuilibet extraneo, res Transylvanicas ignoranti, qui hoc fieri potuit ut gens Valachorum, iam ab initio duplo maior quam aliae in Transylvania, per constitutiones de annis 1630 et 1649 patria sua exui poterit seu, quod idem est, inter status in regno reputata nos sit. 307 p.

*kelységen lévő kerített és mezővárosoknak avagy communításoknak lenne is bántódások, ezen mód observáltassék. Ország gyűlésében az mit hazánk megmaradásra, békeséges csendességére, szabadsága és törvénye megtartására nézendő jókat feltalálhatnak, afféle dologban egy értelemben légyen minden, ki ki hátra vetvén az maga utilitását és privatumát, és nemzetségünk szabadságunk mellett mind az három nemzetség és minden statusok egyenlő értelemmel és akarattal, minden úton és módon egymásnak patrocínáljunk és egymást oltalmazzuk. Ha kik peniglen vádolnának valakiket méltatlanul és hamisan, vagy executorok lennének valaki vádlásában, megfogásában, törvény előtt való dologban, jószága s jövai elfoglalásában in notam perpetuae infidelitatis incurraljanak. Az unio pedig minden tizedik esztendőben megújítassék.*²¹

Az 1649-es országgyűlés (január 23–március 10., Gyulafehérvár) nem csak korábbi adóhátralékokat kellett behajtson, hanem az 1630-as uniót is megerősítették, sőt esküvel²² kötelezték magukat annak betartására: „Mivel az közönséges lelki és testi jókra nézve az nemes ország, kegyelmes urunk, concludált volt az unióról az elmúlt 1630. esztendőben, melyet mostan is az Nagyságod kegyelmességéből confirmálunk, hogy in omnibus punctis et clausulis observáltassék; úgy mindazáltal, hogy valahol ennekelőtte az religiónak exercitiuma volt, ezután is azon modalitással observáltassék. Az hol penig

²¹ Erdélyi Országgyűlési Emlékek IX. (1629-1637) Szerk. SZILÁGYI Sándor Budapest. 1875–1898. 78–79.

²² Forma juramenti super unione per Regnicolas depositi sequitur hoc modo. „Én T. és T. eszküszöm az élő Istenre, ki Atya, Fiú, Szent Lélek, teljes szent Háromság egy igaz Isten, hogy az négy recepta religióknak megtartására igyekezem teljes tehetségemmel, és soha annak oppressiójával az magam religióját promoteálni nem akarom, sem ez dologban soha sem titkon sem nyilván nem cselekeszem; senki személye ellen hűtiért, vallásáért gyűlötséget, ellenkezést nem viselek, hanem kinek kinek szabad megtartására igyekezem, és sem titkon sem nyilván senkivel contraria religio ellen sem másokkal nem practikálok annak oppressiójára, se ártalmas tanácsommal, sem fegyveremmel, sem mások álltal semmi úton nem igyekezem. Sőt ha kit effélét tudnék, megjelentem az egész tanácsnak és minden tehetségemmel eltávoztatni igyekezem. Aszonyunknak ő Felségének ártalmára való tanácsot nem adok, és hazánknak közönséges és csendes békeségének megmaradását, szabadságának promoteálását egyenlő értelemmel és tehetségemmel igyekezem oltalmazni, és ez ellen hazámon kívül valókkal senkikkel nem tractálok. Mivel pedig az mi kegyelmes asszonyunk ő Felsége is kegyelmesen ígér hűti szerint, assecurálni bennünket, hogy valakik ő Felségének ez után mi ellenünk árulkodnának, ő Felsége is megjelenti nékiünk s az tanácsnak: én is így kötelezem magamat erre az előszámlált hűtre, valamig ő Felsége is ehez és nekiünk hűttel tölt egyéb ígretihez és conditiókhöz tartja magát, addig tartozzam én is ehez tartani magamat, egyikiünk az másikunkhoz is addig, valamig más felebarátom is ennek felbontására okot nem ad. Az ki pedig ezt felbontaná, comperta rei veritate, in notam perpetuae infidelitatis incurraltnak pronúciálom.”

*valamelyik religió eddig nem exerceáltatott, ennekutánna is ne exerceáltassék.*²³

Nemzeti *unió*-ról itt sincsen szó, csak vallási egyenlőségről. Igaz az is, hogy a vallások közül hiányzik az ortodox vallás. Deleanu abból kiindulva, hogy az erdélyi ortodoxok mind (helyesebben nagy többsége) románok voltak, a román nemzet elnyomására irányuló határozatként értelmezi ezeket. Ez a tett – szerinte – törvényellenes, bármilyen jogi alapot nélkülöz. Ezt be is szeretné bizonyítani, azonban előtte ezek okát keresi meg.

Azt állítja, hogy nem új keletű dolog az, hogy ha egy nemzet elfoglal egy területet, berendezkedése során mindig a saját népe köréből választja ki a vezetőket, így természetesen az őslakosok háttérbe szorulnak. Ennek az elvnek következtében szintén háttérbe kerültek a –szerinte – őshonos románok a honfoglaló magyarokkal szemben. Arisztokratáikat és vagyonos embereiket mellőzték az állami apparátus összeállításában. Vagy ha véletlenül valaki odakerült is, hogy ilyen tisztséget betöltsön, annak be kellett hódolnia az uralkodó rendszernek, aminek következtében – szerinte – ezek későbbben be is olvadtak.²⁴ Ennek a folyamatnak pedig az lett az eredménye, hogy a román nemesek, akik szintén szerettek volna a hatalom közelébe kerülni, megtanultak magyarul, sőt magyar nőket vettek feleségül, természetesen olyanokat, akik segítették a ranglétrán való előrehaladásukat, és végső lépésként be is olvadtak a magyar nemzetbe. Ez addig működött, amíg közös vallásuk volt magyaroknak és románoknak egyaránt.²⁵ Abból indul, ki, hogy az erdélyi gyula a keleti kereszténységet vette fel és természetesen a románok már jóval korábban keresztények voltak, szintén a keleti rítus szerint. Azt állítja, hogy a magyarok csak a Firenzei zsinat²⁶ után lettek nyugati keresztények. Zavaros érvelés, hiszen a mai történelmi kutatások Szent István király uralkodásának idejére teszik a

²³ Erdélyi Országgyűlési Emlékek IX. 46–47.

²⁴ *De Orig. Non est hoc novum in historiis nationum quod gens quae quoquunque modo porvenciam aliqua occupat aut saltem ad primam dignitatem evehitur, ante omnia se suamque aulam hominibus ex eadem nationem stipare consueverit, iis principalia munia distribuere et potestatem, tam militarem, quam civilem, conferre solita est, ex ratione quod semper ab indigenis quodammodum pertimescendum habeat, nec facile alicui ex illis, nisi postquam de eius fidelitate quam maxime convicta est, concedere.*p. 309

²⁵ *De Orig. Hoc modo factum ut primae familiae iam ab initio hungarizaverint idque eousque duravit, donec utriusque una eademque religio erat.* p. 309

²⁶ IV. Jenő pápa (1431–1447) 1439-ben Firenzébe zsinatot hívott össze, hogy a fenyegető oszmán török terjeszkedést idejében meg tudják állítani. A firenzei zsinat 1442-ig tartott, ahol a pápa tárgyalásokat folytatott a keleti kereszténység képviselőivel, az 1054-ben kettészakadt egyház egyesítéséről. Annak ellenére, hogy a zsinaton az álláspontok közeledtek és a keletiek többsége egyezményben elfogadta, hogy a pápa lesz az egész keresztény egyház feje, a zsinat után az egyezés felbomlott.

nyugati kereszténység felvételét, tehát legalább 400 évvel korábbra. Ez talán érvelése folyamatában jobban illeszkedett és csak kegyes hazugság volt, hiszen végérvényesen itt szentesítették a sikertelen tárgyalások az 1054-es egyházszakadást. A románok magyarországi jelenlétéről a történetírók egészen másképp vélekednek, igaz az is, hogy a román és a magyar történetírás a kérdést még ma is két különböző módon kezeli.

A későbbi vallási reformációk csak elmélyítették a szakadást – állítja Deleanu –, és ettől kezdődően a két nemzet egyre inkább ellenségesen viseltette egymással szemben. De igazi negatívum mégiscsak a reformáció volt – állítja –, ugyanis akkor a magyar nép nagy része, a szászok pedig testületileg protestánsok lettek, csak a románok maradtak meg a régi rítusukban. Az erdélyi fejedelmek hol unitáriusok, hol reformátusok vagy lutheránusok²⁷ voltak, és mindig arra törekedtek, hogy a románokat saját vallásuk soraiba állítsák, így aztán a császári udvar ellenkezése ellenére is meg tudják őrizni hatalmukat Erdélyben. És újból felüti fejét egy régi szindróma: „*nemesek, akik valamenynyire megfontolták a dolgokat, hogy nehogy elveszítsék a fejedelem kegyét, és hogy közhivatalokba nevezzék ki őket, fokozatosan áttértek a fejedelem vallására. És mivel a nép között az a szokás él, hogy ha valaki törökből lett keresztény magyarok közt, már nem töröknek, hanem magyarnak nevezték, ha pedig zsidó az nem zsidó, hanem magyar vagy éppen germán vagy gall vagy éppen ahogyan nevezték azt a nemzetet, akinek a vallására áttért, így tehát az oláh nemeseket is, akik felvették a Kálvini szektát már többé nem oláhnak, hanem magyarnak nevezték, ugyanis Erdélyben ennek a szektának egyedül csak a magyarok hódoltak.*”²⁸ Ilyen viszonyok között már az 1630-as és az 1649-es évekre, amikor megalkották az *Aprobatae Constitutiones*-t, már kevesen voltak itt Erdélyben, akik a görög rítust követték és ezek is lassan be kellett olvadjanak. Egy kicsit összefüggéstelen módon folytatja, hogy: végül is azok a nemesek, akik nem olvadtak be vagy nem hódoltak be, jöllehet sokan voltak, mivel nem vették be őket a közigazgatásba, nem volt semmilyen törvényhozói hatalmuk és nem vettek részt a diéta munkáiban és ezt a törvény kompilációt nem mutatták be nekik soha. Miért is olyan gyűlöletes a románság számára ez a törvény kompiláció?

²⁷ Lutheránus egyedül János Zsigmond fejedelem volt, aki miután minden vallást kipróbált az unitárius hitben halt meg.

²⁸ *De Orig. Nobiles qui alicuius considerationis erant, ne gratiam principis amittant et ad officia publica promoveantur, sensim religionem principis sectabantur et quoniam consetum vulgo est ut si quis Turca christianus fiat apud Hungaros non Turca, sed Hungarus, si Iudaeus, non Iudaeus, sed Hungarus vel Germanus vel Gallus, quomodocunque natio illa vocatur ad cuius sacra transiit, ita etiam Valachi nobiles, sectam Calvini amplectentes, nōn amplius Valachi, sed Hungari appellabantur, quia solum Hungari in Transylvania huic sectae adhaerebant.* p. 311

Az *Aprobatae Constitutiones* (1653) már nem csak vallási, hanem nemzeti problémákkal foglalkozik. Igaz, ezek többsége szintén a vallási problémák kapcsán jelennek meg. Az oláh papokról szóló cikkelyben a *constitutio* felhívja a figyelmét az oláh papoknak, hogy az oláh nemzet nem tartozik a rendek közé: „Noha az Oláh «Natio» az Hazában sem a’ «Status»-ok közé nem számláltatott, sem Vallások nem a’ «recepta religio»-k közül való; mindazonáltal «propter regni emolumentum», míglén «pati»-áltatnak, az Oláh rendek ehez tartásák magokat.”²⁹ A kilencedik cikkely külön a románokról szól, de itt is vallási követelés váltja ki a *constitutio* szigorát: „Noha az oláh nemzet «propter bonum publicum admitt»-áltatott az Hazában; mindazonáltal nem vévén eszébe állapottyának alaton voltát némely Nemes atyámfiait «impedi»-álták, hogy az ő innepeken ne legyen szabad munkálkodni. Végeztetett azért azok ellen, hogy a’ Magyar «Natio»-nak ne «proscribá»-lyanak és ennek utána Senkit is a felyebb megírt okokból ne háborítsanak.”³⁰ És abban az időben is, amikor *monstrum constitutionis publicae hoc apparuit*, ahogyan nevezi Deleanu, javában dúlt a vallási harc. Mivel sem a magyarok, sem a szászok nem tudták a románokat a saját szektájukba csalni, ezért azon voltak, hogy megsemmisítsék őket. Példa szerinte van bőven (ami valószínű), de nem sorol fel egyet sem. Amint állítja, a románoknak még a fáraó elnyomása alatt élő zsidóknál is szörnyűbb kínokat kellett elszenvedni. És mindezek mikor történtek? Éppen akkor, amikor az Erdély fejedelmei a maguk oldalára akarták állítani a román nemeseket és földbirtokosokat, hogy majd ezeket a nép is kövesse. És volt idő, amikor hát tényleg a katolikusokat is üldözték, de amint Erdély a bécsi ház hatalma alá került, akkor fordult a kocka és államvallás lett belőle, hiszen megígérte a bécsi udvar a rendeknek, hogy a kormányzót mindig annak a vallásnak a berkeiből nevezi ki, amelyik a legnépesebb. És akkor a jezsuitáknak ismét sikerült, hogy egy nagyobb adagot lekanyarítsanak a román nép testéből, hiszen létrehozták a Rómával egyesült keleti egyházat, és így az összes román papostól, püspököstől erre a vallásra tért át. De ez sem zárta le a történetet, hiszen így sikerült a katolikusoknak a többséget biztosítani, amit természetesen a többi felekezet nem nézett jó szemmel, nem találta tisztességesnek, ezért aztán igyekeztek minden úton bomlasztani a meglévő egységet, míg végül Szofronie³¹ szerzetes személyében megtalálták a megfelelő személyt. Ez

²⁹ *Aprobatae Constitutiones*. Claudiopoli 1696, 16.

³⁰ Uo. 18.

³¹ Szofronie ortodox szerzetes több alkalommal kivívta az uralkodó hatalom ellenszenvét, és 1757-ben lerombolták annak remete templomát. Fő célja volt, hogy minél több románt nyerjen vissza az ortodox hitnek a görög-katolikus hívők sorából. 1759-ben bebörtönözték, majd 1760-ban fellázadt román parasztok szabadítják ki, innen pedig a Nyugati Érchegységbe menekül. A bécsi udvarhoz

megosztotta újból az egységes nemzetet és már a románok fele sem volt az egyesült vallásban.

A továbbiakban jogi alapon próbálja – ez *retorsio criminis*ként működik – a magyar királyság korabeli és ősi törvényeinek megfelelő cikkelyeit felsorakoztatni azt bizonyítva, hogy egyik *Unio* sem volt jogos, mert kizárták belőle a románokat. Ezek részletezése egy külön tanulmánynak lehet a témája, ezért most mellőzöm.

Azonban a csattanó, mint lenni szokott, a végén található. Következtetéseit három pontban összegzi:

1. Az oláhok és a székelyek az osztrák ház oldalán voltak és Mihály vajda pártján álltak, aki a fellázadt Erdélyt Rudolf császárnak akarta alávetni, és hogy a magyarok és a szászok nagyjából nem voltak katolikus hitűek, és ebből következően az osztrák ház oldalán sem.
2. Az *Unio*, amely Tordán volt, és az is, amelyet éppen abban az időben tartottak a három nemzet között, semmi egyebet nem tartott szem előtt, csak hogy a különböző újonnan alakult vallások, amelyeket Magyarországon régi törvényei semmi módon nem tűrtek meg, valamilyen módon törvényesen elfogadják.
3. Már akkor általános gyűlölet lángolt úgy a szászokban, mint a magyarokban a románok ellen, akiknek a céljuk az volt, hogy az oláhokat mindenhol megsemmisítsék és megnyomorítsák.³²

Végszó: *Pulchra sane doctrina moralis!* Nagyon szép erkölcsi tanítás!

A felsoroltak alapján azt lehet látni, hogy I. B. Deleanu a vallási különbséget – ha néha nyakatekert módon is – teszi felelőssé a román nép balsorsáért,

intézett kérvényeiben ortodox püspököt kért, visszakövetelte az elkobzott egyházi vagyonokat és szabad vallásgyakorlásért is síkraszállt. A bebörtönzése kapcsán elindult paraszt lázadások folytatódtak, és 1760-ban a fellázadt parasztok betörték Balázsfalvára, ahonnan a görög katolikus püspöknek Szebenbe kellett menekülnie. Mária Terézia a helyzet kivizsgálásával Bukow tábornokot bízta meg. Ezzel egy időben egy szerb nemzetiségű püspököt is kapnak az erdélyi románok, Bukow pedig meggyőzi Szofroniet, hogy hagyja el az országot, így elejét véve további lázadásoknak.

³² *De Orig. Ex quibus haec saltem patet 1-o. quod Valachi et Siculi pro Domo Austriaca fuerint et partes Michaelis waywodae, qui rebellem Transylvaniam Rudolpho imperatori assere volebat, fuerant et quod Hungari et Saxones, utpote ex maxima parte chatolcae religioni preindeque Domui Austriacae non addicti fuerint; 2-o. quod Unio quar Thorda, tam autem quam tunc etiam temporis tenebatur inter 3 nationes, nihil aliud praeseferebat, nisi ut diversae neoformatae religiones, quae per antiquas leges Hungariae nullo modo tollerabantur, aliquo modo legaliter recipiantur; 3-o. quod iam tunc generale odium tam Saxonum, quam etiam Hungarorum in Valachos flagrabat, quorum thessera erat Valachos ubique excindere et conterrere.* p. 322.

és azért is, hogy a történelemben elvesznek a románság nyomai. Igaz, legtöbbször saját korának eseményeit projektálva a múltba, helyen-helyen tendenciózus módon is ebbe az irányba viszi el a gondolatmenet fonalát. Nem minden történelmi alapot nélkülöző gondolatai azonban a bizonyítás folyamatában részrehajlóan torzulnak. Ennek ellenére fontos ismerni, hogyan vélekedett egy, a román nemzet ébredésének korszakában élő és alkotó művelt erdélyi román a kérdésben.

Levente Pap

Religious differences as source of national conflicts in Ion Budai Deleanu's *De Originibus populorum Transylvaniae*

Budai Deleanu, known as a novelist in the Romanian literature, wrote a work in Latin about the origins of the peoples inhabiting Transylvania. In the appendix of his work he provides an insight into the history of the Transylvanian legal system and legislation investigating the problems both from his own point of view and from the perspective of the Romanians living in Transylvania. One of the vices he brings up against the ruling Hungarians is unequal treatment, which can be the result of several factors. One of these factors – he argues – might be the religious differences. This is the issue I would like to focus on in the present paper.

Kónya Annamária

Vallási sztereotípiák – avagy „csak magyar vallás-e a kálvinizmus?”

A kálvinizmus etnikai determinációjához Magyarországon

A reformáció és különösen a magyarországi kálvinizmus történetével kapcsolatban több túlságosan leegyszerűsített séma fogalmazódott meg a múltban, amelyeknek nem sok köze volt az objektív valósághoz, ennek ellenére ezen sémák közül néhány egészen napjainkig megmaradt a köztudatban, vagy ami még meghökkentőbb, elvétele a hivatásos történészek körében is. Kétségteljesen a legtöbb ilyen félremagyarázott állítás az etnicitás és a protestantizmus különféle irányzatai kapcsolatainak elemzéséből alakult ki.

A történelmi fejlődés által kialakult határt tekintve, amely a Kárpát-medencében ahhoz vezetett, hogy a magyarok nagy többsége a kálvini hithez, a német és szlovák nemzetiség pedig a lutheri irányzathoz tért, már a 16–17. században kialakult egy elképzelés a két említett protestáns irányzat etnikai viszonyairól. Ez azonban az a csalóka kép volt, amely a magyarokat egyértelműen kálvinistának, a németeket és szlovákokat pedig lutheránusoknak ábrázolta. Ez elképzelés a tudományos művekbe is bekerült és a magyar és a szlovák egyháztörténészek egyaránt további hamis vagy megtévesztő következtetéseket vontak le belőle, arról nem is beszélve, hogy a magyar nemzetiségi politikát és a magyarosítást a 19–20. század fordulójáról a 16–17. századi kálvinista-lutheri viszonyokra vezették vissza időben. Ezen irányzat szerint a nem magyarok lakta területeken a kálvini reformáció csakis kényszerítéssel ment végbe, vagyis a magyar földesurak földesúri jogait kihasználva, református hitre kényszerítették alattvalóikat. Ennek elfogadása viszont fokozatosan elmagyarosodáshoz vezetett. Szintén az említett téves állításból levont félrevezető következtetés az, amely szerint a vegyes egyházközösségekben a reformátusok a maguk hitére térítették az

evangélikusokat.¹ Természetesen hasonló nézetek a magyar református egyháztörténetben is megfogalmazódtak. Néhány kutató például a magyar etnikum kálvinizmus iránti erősebb vonzalmát intellektuális, természetileg adott okkal, vagy más „objektív” valósággal igyekezett magyarázni azt az állítást miszerint a kálvinizmus „magyar hit”. Talán legtovább mentek ezekben a nézetekben azok, akik a szlovák kálvinistákat szlovakizált magyaroknak tekintették. Hasonló nézet állt fenn a magyar evangélikusokkal kapcsolatban, őket ugyanis elmagyarosított németeknek illetve szlovákoknak tekintették.² Hasonló állításokat, féligazságokat, illetve tévedéseket még természetesen vég nélkül lehetne sorolni.

Tanulmányomban azonban inkább arra szeretnék összpontosítani, hogy hogyan is jöttek létre az említett állítások. Minden olyan állításnál, mely a kálvini hit hordozóit az etnicitással (nemzeti hovatartozással) kapcsolja össze, két fontos valóságos tényre kell rámutatnunk. A kálvinizmus akárcsak a lutherizmus a reformáció két univerzális irányzata, amelyek elfogadása két alapvető októl függött: a nyugati kereszténységhez való tartozás, valamint és a hazai gazdasági és társadalmi viszonyok. A kálvinizmust távolról sem lehet csak svájci, francia, illetve magyar nyelvi területek vívmányának tekinteni. A kálvini tanok úgyszintén elfogadott hitté váltak Skóciában, Németalföldön, Pfalz, Baden területén, de ugyanígy más német államokban is, vagy akár Közép-Európa területén a Cseh Királyságban, Morvaországban és a Lengyel Királyságban. A kálvinizmus ilyen széles kiterjedése viszonylag elégséges magyarázata annak, hogy a kálvinizmus igazán nem csak magyar dolog, illetve nincs semmilyen különösebb oka annak, hogy miért is kéne a magyaroknak jobban vonzódni a kálvinizmushoz a többi népnél. A másik viszonylag elterjedt mítosz a magyar diákok gyengébb nyelvtudását állító feltevés, amely szerint a hazai diákok inkább mentek tanulni a svájci és a francia egyetemekre. E nyilvánvalóan téves kijelentéshez csak annyit fűzök hozzá, hogy a kora újkori Magyarországon teljesen természetes volt, hogy a lakosság nagy része több nyelven is beszélt, beleértve a németet is. A másik dolog viszont az a tény, hogy Wittenbergben az előadások nemcsak német, hanem latin nyelven is folytak.

A következő fontos tény, amelyet meg kell említeni, az a kálvini reformáció – mint az úgynevezett második reformáció – jellege. Az új

¹ VARSÍK, Branislav: Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. *Historický časopis*, roč. 39, rok 1992, č.2, s. 129–148.

² Hasonlóan vélekednek a magyar és szlovák görög katolikusokról is, akiket elmagyarosított illetve szlovakizált ruszinoknak tekintenek.

kálvini tanok többnyire csak ott terjedtek el, ahol már azelőtt a lutheri irányzatot elfogadták. Vagyis e szerint kálvinisták tehát először lutheránusok voltak és az új tanítást a már meglévő hitt elmélyítésének tekintették. A reformáció teljes lezajlásáról nincsenek pontos adataink, de nagy valószínűséggel elfogadhatjuk azt a magyarázatot, miszerint ez a folyamat fokozatosan, önkéntesen és nagyobb atrocitásoktól mentesen zajlott le. Amint korábban a lutheri irányzat elfogadásánál, úgy a kálvinizmus terjedésénél, főleg vidéken a földesurak közbenjárásával fokozatosan vontak be új elemeket és szokásokat az istentiszteletbe és az egyházi életbe. Ez a folyamat hasonlóan, etnikai hovatartozástól függetlenül ment végbe az egyes területeken. Mivel a kálvinizmus Magyarország keleti részein csak a 16. század utolsó harmadában ment végig az úgynevezett intézményesedés folyamatán, ezért nehezen lehet valamiféle erőszakos kényszerítésről beszélni a szlovák nép körében az új hit terjesztésével kapcsolatban.

A reformáció okait Magyarországon és annak két irányzatának elterjedését illetve kialakult határait nem az etnicitásban vagy más jellemzőkben kell keresnünk, hanem inkább azokban a tényezőkben melyek gátat állíthattak a második reformáció terjedésének azokon a területeken ahol már a lutheranizmus volt elterjedve. A reformáció terjedése idején Magyarország három részre volt szakadva. Az oszmánok által birtokolt területeken legnagyobb részt magyar lakosság élt, Erdélyben úgyszintén magyarok, rajtuk kívül németek és románok (az ortodox románoknál azonban nem voltak meg a körülmények a reformáció terjedéséhez), a királyi Magyarországon pedig szintén magyarok, németek éltek, valamint szlovákok. A kálvini reformáció vidéken a földesurak kezdeményezéséből terjedt. Míg az oszmánok által birtokolt országrészben úgymond semmi sem állt a reformációs tanok terjedésének útjában, addig Erdélyben és a királyi Magyarország területén teljesen más helyzet alakult ki. Erdélyben a szászok lakta vidékeken már fennállt egy jól működő lutheri egyházszervezet, így ide nem tudott beszivárogni sem a kálvini, sem később az unitárius tanítás.

Hasonló viszonyok alakultak ki a királyi Magyarországon, de eltérő módon Alsó Magyarországon, Felső-Magyarország és a Dunántúl területein. Míg Alsó-Magyarország lakossága a királyi bányavárosoknak és azt ott élő evangélikus mágnások miatt a 16. század második felében többségében lutheránus volt, addig a két fentebb említett másik országrészben a kálvinizmus terjedt el. Itt is a legnagyobb akadályt a már meglévő lutheránus egyházi intézmények okozták. A Dunántúlon Sopron, szabad királyi városban, illetve három megyében alakultak ki (Sopron, Vas, Győr), ahol az egyházi életet irányító mágnások gátolták a kálvinizmus elterjedését.

Hasonló szerepet töltöttek Felső-Magyarországon a Thurzók és más mágnás családok.³ A dunántúli evangélikusok véglegesen szétmentek a kálvini tanítással a csepregi kollokvium⁴ után, amikor is a 16. század kilencvenes éveiben az ottani evangélikusok (nagyreszt magyarok) megalakították az első evangélikus egyházmegyét a királyi Magyarországon.⁵ E két protestáns egyházmegye kialakulása, ahol mindkettőben a magyar lakosság volt többségben, újból igazolja, hogy az egyes reformációs irányzatok más, tehát nem etnikai okok befolyására terjedtek.

Felső-Magyarországon a 16. század második felétől terjedő kálvinizmus szintén akadályba ütközött, mégpedig a már kialakult lutheri egyházszervezet miatt. Ez volt az öt szabad királyi város esperessége, amelyek hatáskörébe tartoztak a vidéki lutheri egyházak is Sáros és a Szepesség területén. Ezekben a városokban a kálvinizmus csak kriptokálvinizmus formájában létezhetett. Sárosban csak néhány református egyház jött létre, míg Szepesen csak kettő. Gömörben a lutheranizmust a királyi bányavárosok tartották és a lutheri földesurak kezében lévő egyházak. A tizenhárom felső-magyarországi megyéből a kálvinizmus teljesen vagy nagy részben tizenegy megyében terjedt el. (Abaúj, Zemplén, Ung, Bereg, Borsod, Heves, Gömör, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa és Torna). Közülük háromban, Aba, Ung és Zemplén megyékben, nagy számban élt szlovák lakosság, amely szintén elfogadta a kálvini tanokat.⁶ Fontos azonban megemlítenünk a magyar és a szlovák reformátusok kapcsán, hogy nemcsak e két etnikum fogadta el Magyarországon a kálvini tanokat. A Dunántúlon, Dél-Baranya megyében több szlovák református egyház alakult.⁷ Szlovén kálvinistákat még délebbre

³ Ezen mágnás családok a birtokaikon őrizték a lutheránus vallás dominanciáját, és a titkos, illetve kriptokálvinistákat üldözték. Példaként lehet megemlíteni gróf Thurzó Györgyöt, ki 1595-ben birtokáról elűzette Berger Péter bitcsei esperest, mert azzal gyanúsították, hogy titokban kálvinista.

⁴ 1591-ben Csepregen találkoztak a lutheri és kálvini tanok dunántúli képviselői, mivel megegyezésre nem sikerült jutniuk, tulajdonképpen véglegesen elváltak a két reformációs irányzat képviselői és a kálvini, úgy mint lutheri egyház megalakulása kezdődött el Dunántúlot. KÓNYA, Peter: *Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610–1791. Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* 3. (Ed. Alberty, J.) Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 2002, 28.

⁵ KÓNYA, Peter: *Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610–1791. Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* 3. (Ed. Alberty, J.) Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 2002, 29.

⁶ Gömör megyében az északi területeken lakó szlovák lakosság a lutheránus egyház hatáskörében maradt.

⁷ LAMPE, Adolf: *Historia Ecclesiae Reformatae*. Utrecht, 1728.

is lehetett találni, a Dráva és a Száva folyók közti területen, és ami még érdekesebb, még a 18. század első felében is megtalálhatók voltak ugyanott.⁸ Az említett népek nem önkéntesen, hanem a helybéli földesurak tevékenységének köszönhetően fogadták el az új hitet. A 16. század második felében a román ortodox lakosság körében missziós tevékenységet folytató lutheránus szászokhoz hasonlóan, a 17. század első felében református papok térítettek itt. Lórántffy Zsuzsanna, I. Rákóczi György felesége támogatta ezeket a missziós tevékenységeket, pl. Fogaras megyében református iskolákat alapított.⁹ Továbbá számos román református egyház jött létre az etnikailag vegyes Bihar és Zaránd megye területein.¹⁰ Ezek az egyházközösségek azonban megszűntek, miután a református egyház elvesztette vezető szerepét Erdélyben.

Hasonlóképpen alakultak a Rákócziaknak köszönhetően ruszin kálvinista egyházközösségek a munkácsi birtokokon és nagy valószínűséggel a Drugethek homonnai birtokain is a mai Kelet-Szlovákia területén. Nyilvánvalóan a keleti rítusú kereszténységet hívő emberek nem tudtak lelkileg egyesülni a kálvini tanítással, ezért a protestantizmus meggyengülését követően a rekatolizáció idején visszatértek az ortodox egyházba. E ruszin falvak kálvinista egyházainak helyzetéről számolnak be a fennmaradt Tiszáninneni Egyházmegye egyházlátogatási jegyzőkönyvei a rekatolizáció megindulásától kezdve.

Valamelyik ilyen faluban már a 16–17. század fordulóján a korábbi református templomokat ismét ortodox illetve görög katolikus pópák használták. Egy egyházlátogatási feljegyzés 1652-ből egy bizonyos Göröginye faluból így tanúskodik a helyzetről: *„templomuk volt több bálvánnyal és orosz zászlóval... a paplak romokban ált, az iskola lepusztulva a kerítés ledőlve”*¹¹ Még nehezebb helyzete volt a református lelkésznek Laborcmezőn. 1652-ben a kőtemplom *„nagyon leromlott állapotban volt, tele orosz zászlókkal és bálványokkal. A lelkész háza a falu végén, erdő szélén el volt hagyatva és nemrégén a rablók is kárt tettek rajta, az állatokat*

⁸ CSÁJI Pál: A magyar református eklésziák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725–1729. *Egyháztörténet* 1958, 1, 34–74.

⁹ *Erdély és Patak fejedeleme asszonya Lórántffy Zsuzsanna I.* Szerk. TAMÁS Edit Sárospataki Rákóczi Múzeum, Sárospatak, 2000.

¹⁰ CSÁJI Pál: A magyar református eklésziák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725–1729. *Egyháztörténet* 1958, 1, 34–74.

¹¹ DIENES Dénes: *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek a 16–17. századból.* Osiris, Budapest, 2001. 256.

elvitték. Az iskolát a falubeliek szétszedték és elégették..”¹² A református prédikátor helyzetét és az ortodox lakosság hozzá való viszonyát a leányegyházakból fennmaradt feljegyzések mutatják: „A falukban olyan keresztények laknak akik se a templomról, se a paplaktól nem akarnak gondoskodni. Azt mondják, hogy az nem az ő gondjuk, hanem a papé. Egyik prédikátor sem ment el tőlük verés nélkül. Sőt Ádámot megölték és a mostaninak is jutott pofozás. Nyugodt lelkiismerettel mondhatom, hogy ezekben a falukban a kutyát is többre tartják mint a lelki tanítót. E világ igazán a papok tisztítótüze.”¹³

Valószínű, hogy ilyen ruszin református faluból még több volt a Drugethek homonnai uradalmán és többségük Drugeth György konverziója és a rekatolizáció kezdete után kis idő múlva meg is szűnt. Talán az említett falvak az utolsók voltak, amelyek a 17. század közepéig fennmaradtak. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy lehetséges, hogy az ottani félreeső terület vegyes nemzetiségű lakosság vallási helyzetére a földesúr nem fordított túl nagy figyelmet, és a későbbi nagyobb ruszin migráció lehetett befolyással a viszonyok alakulására. Homonna környékén a legtöbb ruszin és szlovák kálvinista egyházközséget a 17. század első felében rekatolizálták, amire az 1652-es egyházlátogatási jegyzőkönyv is rámutatott. Ugyanebből az évből Szerelmes faluban már nem állt a templom, mert az elégették a zsoldosok, a prédikátor azonban megmentette az istentisztelet kellékeit (egy kelyhet, egy ezüst tálcát és egy asztalterítőt) sőt azokat megtagadta kiadni a vizitátornak.¹⁴

Szlovák kálvinista gyülekezetek

Annak ellenére, hogy a rekatolizáció alatt a szlovák kálvinista gyülekezetek nagy része Abaúj, Zemplén, Ung és Sáros vármegyében megszűnt (aminek a földrajzi elhelyezkedésükön kívül más okai is voltak), olyan gyülekezetek is léteztek, amelyek egészen a 18. századig, sőt napjainkig fennálltak, illetve fennállnak. Természetesen a szlovák kálvinista gyülekezetek száma a 16. század végen és a 17. század elején volt a legmagasabb.

A 17. század első felében a három tiszáninneri esperességben biztosan sokkal több szlovák református gyülekezet létezett, az is meg kell azonban jegyeznem, hogy ebben az időben a települések etnikai viszonyait nem lehet

¹² DIENES Dénes i.m. 257.

¹³ DIENES Dénes i.m. 257 - 258.

¹⁴ DIENES Dénes i.m. 254.

teljes pontossággal rekonstruálni.¹⁵ Az alábbi falvakról lehet szó. Az Abaúji esperességben szlovák, illetve szlovák-magyar népesség hat református gyülekezetben és azok filiáiban létezett: Szinyér (f. Magyarböd, Alsó és Felső Kemence, Györgyi, Füžernádaska), Rozgony, Vajkóc (f. Királynépe, Abaújharaszti), Felsőolcsvár (f. Rás), Beszter (f. Izdoba, Lengyelfalva), Kassaújfalu. Az Ungi esperességben Ung vármegye faluiban Nagyszeretva (f. Kisszeretva, Pályin, Kráska), Szobránc (f. Felsőőrőcse, Törökruska, Jesenő), Hanajna (f. Sárosőrőcse, Jósza), Vinna (f. Tarna, Kaluzsa, Harapás, Klokocsó), Zemplénben Budka (f. Dénesújfalu, Dobróka, Kamonya), Nagymihály (Lastomér, Mocsár, Topolány, Petróc, Csécs, Verbóc, Nagyzalacska, Kiszalacska, Laborcszög, Hazsín), Sztára (f. Gödrös, Ordasfalva, Nátafalva, Sztankóc), feltételezhető hogy még Alsókörtvélyes (Rákóc, Leszna), Zemplénmátyás (f. Tavarna) és Újszomotor (f. Jeszenőc, Sartó) is ide tartozik.¹⁶ Szlovák lakosság lakhatott ebben az időben azokon a településeken, amelyeket a vizitátorok ruszinnak neveztek: Szerelmes (Alsó és Felsőlászlófalva, Koskóc, HankJánosvágása, Dadafalva, Tótalmád, Görbény), Göröginye (f. Kisökrös, Kiskárna, Vitézvágás, Szopkóc, Alsó és Felső Baskóc), Jánosvölgye (f. Lakács, Zemplénpálhegy), Mogyorósfalu (f. Topolóka, Hegedűsfalva, Istvántelke), Laborcmező (Rabóc, Tótalmád, Óbajna, Alsóberek) a Udva (f. Róna, Szélesmező, Adidóc, Papháza, Felsőkörtvélyes).¹⁷ Szlováknak lehet bizonyosan tekinteni Ungvár leányegyházát Huszákot. Hasonlóan szlovák református gyülekezetek voltak a 17. század második feléig Pazdics gyülekezetben és annak leányegyházaiban (Samogy, Karaszna, Mocsár, Zemplénszuha, Lask).¹⁸ A zempléni esperesség területén az alábbi falvakban éltek szlovák kálvinisták: Kozma (f. Brezina), Szilvásújfalu, Kisozoróc (f. Nagyozoróc), Alsóizsép (f. Cselej), Tőketerebes (f. Parics, Nagyruszká, Hardicsa), Miglész, Gálszécs (f. Felsőkohány, Gerenda, Dargó, Bacskó, Kereplye, Stankóc, Visnyó, Zebegnyő, Kincses, Albinó, Udvarnok, Parnó), Sécspolyánka és Varannó.¹⁹

¹⁵ Az egyes községek etnikai struktúrája a 17. században eltért a következő században kialakult helyzettől, főleg az etnikai határok területén a magyar lakosság megtalálható volt északabb területeken. A szatmári béke után a magyar és szlovák-magyar lakosság délebbre került és helyette a szlovák, illetve ruszin lakosság települt be. Ekkor szűntek meg az említett „nyelvi szigetek”, pld. Sáros vármegyében.

¹⁶ A felsorolt három gyülekezet lakosság része valószínűleg lutheránus volt.

¹⁷ DIENES D. i.m.

¹⁸ HÖRK József: *A Sáros-zempléni ev. esperesség története*. Kassa, 1885, 353–354.

¹⁹ DIENES D. i.m.

Ezek a gyülekezeteken kívül, amelyek a legrégebbi egyházlátogatási jegyzőkönyvekben voltak bejegyezve, kálvinista egyházi gyülekezetek más falvakban is léteztek: Nagydomasa ²⁰, Bánóc, Bézs, Málca, Füzesér a Vámoslucska. ²¹ Ugyanez érvényes a homonnai uradalomra, de Drugeth György rekatolizálása után a gyülekezetek hamar visszatértek volt vallásukhoz. Szlovák kálvinisták éltek bizonyosan a homonnai gyülekezetben és annak leányegyházaiban. ²² A 25 sárosi gyülekezet mindegyike, illetve nagy része szlovák volt: Szentmihályfalva, Hazsgut, Kende, Sebes, Ternye, Komlóskeresztes, Tarcaszentpéter, Tolcsemes, Töltszék, Szedikart, Deméte, Somos, Balpataka, Budimér, Kapi, Somosújfalú, Lapispatak, Tótsóvár, Finta, valamint Csalfalva Nagysáros leányegyházaival, Mocsármány, Enyicke, Nagyszilva, vagy Tapolykomlós. ²³ Természetesen szlovák hívek két szepesi gyülekezetben is voltak: Márkusfalva és Batizfalva.

Így a mai Kelet-Szlovákia területén a 17. század első felében több mint 150 szlovák kálvinista gyülekezet működött. Természetesen számolnunk kell azzal is, hogy e gyülekezetek egy részét magyarok, vagy ruszinok alkották. A 17. század második felében, amikor a rekatolizációs folyamat megindult, körülbelül 100 egyházi gyülekezet létezhetett. A rekatolizáció, de más folyamatok miatt is a 18. század második felében már csak 33-ra, tehát mintegy harmadára csökkent ezen gyülekezetek száma.

Természetesen a többi, nem szlovák gyülekezetek is csökkentek, de nem ilyen nagy mértékben. Ennek a nagy különbségnek okait nem a gyülekezeti tagok nemzetiségi hovatartozásában kell keresnünk, hanem szociális, gazdasági, demográfiai viszonyokban, amelyek az említett időszakban jelentősen megváltoztak. Még a 17. század folyamán megszűnt a kálvinista gyülekezetek nagy része a felső-zempléni Homonnai uradalomban, és ugyanúgy Sáros vármegyében is. Ez a helyzet leginkább a homonnai Drugethek rekatolizációjának eredménye volt. A gyülekezetek számának radikális csökkenésében a zempléni református-evangélikus unió felbomlása is közrejátszott (1663), aminek következtében több gyülekezet került át a sárosi-zempléni evangélikus esperességhez. Lényegesen megváltoztatta a lakosság számát, és így a reformátusok arányát is az 1710-es nagy

²⁰ Egyes források szerint a faluban evangélikusok laktak.

²¹ KIRÁLY Péter: *A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1953, 29–30.

²² Még nem voltak feljegyezve a legrégebbi ungi egyházlátogatási jegyzőkönyvekben.

²³ Lehetséges, hogy valamelyik faluban csak a földesúr és annak házában lakosai voltak kálvinista.

pestisjárvány. Ez ugyanis legnagyobb mértékben éppen azokat a területeket érte, ahol a szlovák kálvinista gyülekezetek többsége terjedt el. Számos településen a népesség többsége, vagy akár egésze a járvány áldozata lett, az elpusztult lakosságot pedig a görög- és római katolikus északról illetve délebben élő etnikumokból pótolták. Az ilyen települések maradék református lakossága aztán könnyen asszimilálódott az új betelepülőkhöz. Ezen említett okokon kívül a rekatolizáció is nagy részben csökkentette a református gyülekezetek számát, a rekatolizációt pedig többnyire a helybeli földesurak kezdeményezték.

Az itt felsorolt események tehát tisztán bizonyítják, hogy a 16. illetve 17. század elején létezett egy kis létszámú szlovák református lakosság, ennek rohamos csökkenése azonban nem az elmagyarosítás következménye, hanem teljesen objektív okok játszottak közre.²⁴

Annamária Kónya

Religious Stereotypes, or is Calvinism a “Solely Hungarian Religion”? Thoughts on the Ethnic Determination of Calvinism in Hungary

In the past several oversimplified schemata were formulated regarding the history of the Reformation and especially the history of Hungarian Calvinism. According to one of the most common statements Calvinism can be linked exclusively to the Hungarian population. This misconception, which regards Calvinists as Hungarians and Germans and Slovaks as Lutherans, sprung from the false association of ethnicity and one or the other branches of Protestantism. Historians drew further false or misleading conclusions from these misconceptions. For example they stated that in those regions which were not inhabited by Hungarians Calvinism was spread only by force, or that in mixed congregations Calvinists assimilated the Lutherans. The records of canonical visitations prove that at the turn of the 16th and 17th Centuries there were some 150 Slovakian Calvinist congregations in present-day Eastern Slovakia where the majority of the population was Slovak.

Due to several demographic, economic and social factors two-thirds of these Slovakian Calvinist congregations disappeared in the next decades.

²⁴ VARSÍ, Branislav: Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. *Historický časopis* 1991, 2, 144.

Due to several demographic, economic and social factors the number of Slovakian Calvinist congregations dropped by two-thirds in the next decades. Many congregations simply ceased to exist, but certainly there are some settlements, where Slovak Calvinists still live today.

Földvári Katalin

**Csodás gyógyulások Máriapócson,
a Könnyező Szűzanya kegyhelyén**

Egy-egy kegyhelyre betérve ma is felhangzik a sokak által ismert fohász: „*Most segíts meg Mária, Boldogságos Szűzanya, keservét búnak, bajnak, eloszlatni van hatalmad. Hol már ember nem segíthet, a Te erőd nem törik meg...*” Ez a két sor jól tükrözi azt az alapvető egzisztenciális emberi magatartást, hogy amikor a tudomány és a ráció már nem segít, a hitbe kapaszkodik az ember. A kilátástalan helyzetek mindig arra készítették az embert, hogy kiutakat keressen, melyek közé tartozik az égi szféra segítségének kérése.¹ Ha nem is ragadható meg ez a hatalom, akkor is megtapasztalható azáltal, hogy megmutatkozik ebben a világban, olykor egészen rendkívüli módon, a csoda révén.² Erről tájékoztatnak minket a kegyhelyeken feljegyzett mirákulum történetek is. Tanulmányomban a máriapócsi kegyhely történeteit mutatom be.

Máriapócson³ a csoda két megjelenési formájával találkozunk. Az első a kép szokatlan megnyilvánulása, többszöri könnyezése. A csoda megjelenésének második módja már nem a képpel, hanem a kép előtti történetekkel kapcsolatos: a kép előtt és a képhez kötődő mirákulumok, például a csodás gyógyulások tartoznak ide.

A máriapócsi kegyhelyen nem maradt fenn mirákulumos könyv, azonban különböző írásos illetve szóbeli elbeszélésekből lehetőségünk van ezeknek a

¹ GUREVICS, Aron Jakovics: *A középkori ember világképe*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1974. 368.

² *Szokrális kommunikáció*. Szerk. KÖRPICS Márta-SZILCZL Dóra. Typotex Kiadó, Budapest, 2007. 17–21.

³ A kegyhely néprajzi szempontú vizsgálatáról bővebben: Bartha Elek: A görög katolikus magyarországi néprajza. In: *Magyar Néprajz VII. Népszokás, Néphit, Népi vallásosság*. Szerk. PALÁDI-KOVÁCS A. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. 425–442. Uő: Máriapócshoz fűződő népszokások. In: *A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett konferencia anyaga*. Szerk. IVANCSÓ I. Nyíregyháza 2005. 183. Uő: *Vallási terek szellemi öröksége*. Bölcsész Konzorcium, Debrecen, 2006.

történeteknek a megismerésére. Mindenek előtt van néhány olyan fabulatszerű⁴ történet, amelyek általában megtalálhatóak a kegyhely történetével kapcsolatos kiadványokban, emlékeik láthatók a kegytemplom falán, így a leginkább elterjedtek:

1. *A lehullott haj története*: ismeretlen nevű leány hajadonfővel ment a képet megcsókolni, amint megcsókolta a képet, az egész hajzat leesett a fejéről.⁵

2. *A bilincsek története*: a XIX. század közepén gyilkosság történt a szomszédos Nyírgyulajban. A szerencsétlen körülmények és a nyomok arra utaltak, hogy egy helybeli fiatalember követte el a gyilkosságot, aki valójában ártatlan volt. Mivel a kállói törvényszék előtt sem tudta bizonyítani ártatlanságát elítélték, utolsó kérése az volt, hogy még egyszer elmehessen Pócsra imádkozni. Amikor belépett a templomba lehulltak róla a bilincsek. Nem engedték szabadon, hanem újra kivizsgálták az ügyet és kiderült a férfi ártatlansága.

3. *A legismertebb história a méheké*: Bangó András nagykállói gazda súlyos köszvényben szenvedett, ami miatt sokat bosszankodott, fájdalmát kitörő káromkodással próbálta enyhíteni. Miután szomszédja meggyőzte, hogy sokkal hasznosabb, ha elmegy Pócsra és imádkozik, megfogadta, ha meggyógyul egy kas méhet ad a kegytemplomnak.⁶ Amikor meggyógyult azonnal megbánta ígéretét, azzal nyugtatva magát, hogy a templom nem tudna mit kezdeni a méhekkel. Mire hazaért a méhek kirepültek és Pócsnak vették az irányt. A templom északi oldalának repedésébe telepedtek.⁷

4. A következő történet már nem ilyen széles körben ismert, leginkább a máriapócsiak ismerik: 1814. augusztus 8-án Boglár Anna nagykirályi asz-

⁴ Első megfogalmazásában rövid, egyepizódos költői elbeszélést jelentett, mely lehet rövid epikus hiedelemmonda, eredetmonda, trufa, állatmese is. A szó értelme kibővült, a mondaképződés egyik fokát értik rajta: a memorattal ellentétben költőileg megformált, folklorizálódott monda.

⁵ N. N.: Máriapócs, Kiadja a Nagy Szent Bazil Rendje Máriapócs, Nyomatott a Merkur-könyvnyomdában, Nyíregyházán, 1928. 9.

⁶ A Mária-pócsi lilium című imakönyv így ír erről: „...rettenetes fájdalmakat szenvedett, többször megkísérelte az öngyilkosságot. Egy ilyen öngyilkossági kísérlet alkalmával Kánya János görög kath. szomszédja által meggátoltatván, - kitől azt a tanácsot nyerte, hogy ajánljon fel valami csekélységet a pócsi szűz anya Máriának, kérlelje őt, hogy segítsen a, hogy szörnyű betegségéből kigyógyulandó – ép, egészséges lábat nyerjen.” /STEINBRENER ker. János: *Mária-pócsi lilium. Óhitű imakönyv a görögkath. keresztények számára*. Budapest és New York. Steinbrener ker. János, katolikus könyvkereskedése. Nyomatja és kiadja Steinbrener ker. János császári és királyi könyvnyomdász Winterbergben/

⁷ N. N.: Máriapócs, Kiadja a Nagy Szent Bazil Rendje Máriapócs, Nyomatott a Merkur-könyvnyomdában, Nyíregyházán, 1928.10-11. PAULOVICS Sándor: *Magyarország kegyhelyei és azok csodái*. Budapest, 1930. 38.

szony Veronika nevű lánya az esővizes dézsába fulladt. Az anya a pócsi csodatevő Szűzhöz folyamodott, mire a gyermek visszanyerte életét. A rajz a templom falán látható.⁸

Frauhammer Krisztina ide sorolja még Bott Mihály történetét, amely egy Szegeden kiadott „*Mária pócsi csoda történet*” című ponyvakiadványban olvasható. A hét oldalas füzetben lejegyzett történetet háromszor is újranyomták, ennek ellenére nem olvasható más forrásokban.⁹ A történet két református férfiről, Bott Mihályról és Botrán Péterről szól, akik - mivel gyűlöltek a katolikusokat - kitervelték, hogy éjjel ellopják a templom szentségtartóját, majd eladják „öt drága pénzért”. Tervük azonban meghiúsul: a Mária-kép ruhájára akasztott ékszereket tépő Bott Mihály kővé válik, a templomban hatalmas fényesség támad, az odaseregltő angyalok pedig meghúzzák a harangot. Hatalmas tömeg gyűlik össze és mindenki tanúja lesz az eseményeknek, Botrán Péter pedig a látottak hatására egész családjával katolikus hitre tér.¹⁰

A fenti történeteket nem említi ugyan, de több csodásnak nevezett gyógyulás esetét tartalmazza az a Látogatási könyv¹¹, melyet 1900-ban nyitottak „*A mária-pócsi Boldogasszony csodatevő könnyező képének hiteles története, csodái és Látogatási könyve 1696-1896.*” címmel. A könyvet Lupis Sylvester atya állította össze, a benne szereplő dokumentumok másolását Maxim G. Ágoston végezte. A könyvet ünnepi alkalomból nyitották: „*Édes hazánk: Magyarország ezer éves fennállásának emlékére.*” A bevezető oldalak után bemásolták az első két könnyezés dokumentumait, a tanuk vallomásait, majd a kegyhely rövid történetét, ezt követően pedig a csodák leírása következik 1715-től 1959-ig. A bevezető sorok szerint a könyv fő célja a Szűzanyának való hálaadás és tisztelgés illetve a Máriapócscon megtapasztalt kegyelmek bemutatása a látogatók számára.

A Máriapócscon történt első csodás gyógyulások említése azonban már az ikon 1696-os könnyezésének leírásánál megtörténik: egy súlyosan beteg gyermeket édesanyja a papokhoz hozott abban a hitben, hogy ha a gyermeket a képhez érintik, meggyógyul. A fiú meggyógyulása után az édesanya hálá-

⁸ N.N.:Máriapócs i.m. 9.

⁹ A ponyva teljes címe: Mária pócsi csoda történet. Bott Mihály kövéváltozása, mikor Botrán Péter társával a Mária pócsi szt. templomot kirabolták.

¹⁰ Frauhammer Krisztina: Modern mirákulumok, csodafeljegyzések a máriapócsi kegyhely látogatási könyvében. In: *Inde Aurum – Inde Vinum – Inde Salutem Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára*. Szerk. BALI J.–BÁTI A.–KISS R. ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék–MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 2010. 169–179.

¹¹ A könyv a nyíregyházi Görögkatolikus Püspöki Levéltárban található GKPL III–1–16

ból egy nyakéket ajándékozott a kegyképnek.¹² A csoda hitelességének igazolására az első könnyezés tanúinak kikérdezésekor erre vonatkozó kérdéseket is tettek fel. A tanúk közül hatan hallottak a beteg gyermek gyógyulásáról, de esküvel csak Kriegsmann Jakab kállói plébános tudta igazolni és bizonyítékként a gyermek anyja által ajándékozott fogadalmi tárgyat¹³ említette.¹⁴

Az első könnyezés idején a jelenséget kivizsgáló Corbelli császári tábornok szintén kigyógyult a kézizületi gyulladásból és csontbántalmakból, miután fájó tagjait a képhez érintette s a csodás könnyekkel megnedvesítette azonnal meggyógyult és írni kezdett vele. A gyógyulás hitelességét hitelt érdemlő és szavahihető tanúk bizonyítják, többek között az Északi Hadsereg főparancsnoka beosztottjaival együtt.¹⁵

A Látogatási könyvbe a kegyhelytörténeti részt követően a következő cím alatt indul a csodafeljegyzések sora: „*A mária-pócsi kegytemplomban 1715-ik évtől történt azon csodáknak előadása, melyek hiteles okmányokkal igazolhatók*”. Ahogy a cím is utal rá a mirákulumok között olyanok is szerepelnek, amelyek már korábbi keletkezésűek és részleges vagy teljes átmásolásukról van szó. Ezek már 1900 előtt is megjelentek nyomtatásban, szintén Lupis Sylvester szerkesztésében 1899-ben, A Mária-Pócsi Nefelejcs című kiadványban.¹⁶ A Látogatási könyv első 12 feljegyzése ilyen átmásolt szöveg, az ezt követőek már a könyv megnyitása után kerültek lejegyzésre. Van köztük néhány, levél útján elküldött csodatörténet is, melyeket szó szerint másoltak be.¹⁷ Így összesen harminc mirákulum olvasható a könyvben az 1751. és 1959. közötti időszakból.

¹² A csodás esemény emlékét a máriapócsi kegytemplom is őrzi, az ikon előtt mankójától megváltó ifjú zokogó édesanyjával a kegykép fölötti festményen látható. A képen ugyanakkor két anakronisztikus elem figyelhető meg: 1. az ikonon „ruha” van, ami később kerül a képre, 2. bazilita szerzetes mutat a kegyképre, akik csak később, a könnyezés után jönnek Máriapócsra.

¹³ Ezzel a nyakékkal indul meg a kegykép számára tett felajánlások sora.

¹⁴ Janka György: A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben. In: *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszüldő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4-6.* Szerk. IVANCSÓ I. Nyíregyháza, 1996. 138.

¹⁵ Belme László: Corbelli császári tábornok jelentéstétele. In: *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszüldő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4-6.* Szerk. IVANCSÓ I. Nyíregyháza, 1996. 127.

¹⁶ A mű teljes címe: Mária-pócsi Nefelejcs avagy A pócsi Boldogasszony csodatevő, könnyező képének hiteles története, csodái, búcsui imák és énekek füzésre. Összeállította: LUPIS Sylvester. Ungvár a Szent Bazil Társaság könyvnyomdája 1899. /Frauhammer i.m. 169-179./

¹⁷ Egy 1860-ban és egy 1905. II. 26-án kelt levélben fogadalmi tárgyak felajánlásáról van szó /1860. IV. 27./, a következőben egy Amerikában élő fiú a gyógyulásáért hálából 10 koronát küldött Máriapócsra /1900. X. 25./.

A Látogatási könyv tanúságtételei mellett a Nagy Szent Bazil Rend által kiadott Máriapócsi Virágoskert című kiadványban is folyamatosan hírt adtak a Szűzanya közbenjárására bekövetkezett gyógyulásokról.

A Pócsi Szűzanyához fordulók kérései a legnagyobb mértékben testi betegségből való felgyógyulásra vonatkoznak, nem tartoznak azonban bejegyzések közé a lelki betegségekben való kigyógyulásokról beszámolóit, pedig máig ez a legfőbb motiválója a kegyhelyek felkeresésének. A lelki és testi gyógyulás gyakran szoros kapcsolatban vannak: a testi betegségekre gyakran tekintenek úgy, mint egy korábban elkövetett vétkek miatti büntetésre így a gyógyulásért való könyörgés valójában bocsánat- és kegyelemkérés.¹⁸

Mi tehetett egy gyógyulást csodássá? Egyrészt a betegség súlyossága illetve láthatóan gyógyíthatatlan mivolta, a források szerint az orvosok gyakran már nem tudtak segíteni, a gyógyszerek hatástalanok voltak¹⁹ és attól kezdve, hogy az orvosok lemondtak a betegről a szakrális szférához fordultak segítségért. Tehát a szenttel való kapcsolatfelvétel első kommunikációs mozzanata az invokáció. A segítségre szoruló megszólítja a szentet, megfogalmazza kérését.

A máriapócsi Szűzanya segítségét kérők legtöbbször vakságban, süketnémaságban vagy különböző lábbántalmakban szenvedett, ezen kívül előfordul még gyomorfekély, epekő, bénulás, tüdőbántalmak, idegbetegség, alszártörés, daganat, letapadt izületek, ketté harapott nyelv, baleset illetve néhány esetben nem nevezik meg a kórt, hanem súlyos, nagy illetve véghehetlen nagy betegséget említenek. Egy esetben a meggyógyult személy a halálból tért vissza: „1814. aug. 8-án Bolgár Anna asszony nagykárolyi lakosnak Veronika nevű gyermeke a dézsában levő eső vízbe esvén, onnan élettelenül vették ki. Említett édes anyja a mária-pócsi Boldogasszonyhoz folyamodott s gyermeke életerejét visszanyerte.”²⁰

A pócsi Szűzanya azonban nemcsak betegség, hanem természeti csapás esetén is segített: „A hatvanas években nagy éhség járt Pócs vidékén. A la-

¹⁸ Vass Erika: „Menjünk az Isten szentséges házába...” A búcsújárás mint kulturális performansz. In: *Rítusok, folklór szövegek*, Szerk. BARNA G. Kairosz Kiadó, 2004. 27.

¹⁹ „...Terézia, szemevilágát 1897. év ápril havában teljesen elvesztette és minden orvosi segély hiábavalónak bizonyult...” / A mária-pócsi Boldogasszony csodatevő könnyező képének hiteles története, csodái és Látogatási könyve. 1696–1896. GKPL III–1–16. 47./

„...gör. kath. Lelkész fia véghehetlen nagy beteg volt, és az orvosi tudomány rajta segíteni már nem volt képes...” / GKPL III–1–16 48./

„...a két éves Andrást a pócsi Boldogságos Szűz segélyére bízták miután orvosi tudomány a nevezett gyermek lábainak épiséget nem tudott szerezni...” / GKPL III–1–16 49./

„...Több híres orvos gyógyította, de minden siker nélkül...” / GKPL III–1–16 58./

²⁰ GKPL III–1–16 44.

kosság a pócsi Szűz Máriához folyamodott, mire ismét bő esztendőök következtek. Ennek emlékére egy kanál és pici csupor²¹ függ a templom falán.”²² Látható tehát, hogy Máriapócsan a Szűzanyához, mint általános segítő patrónushoz fordulnak a hívők amellet, hogy egyes kultuszhelyeihez fűződő csodák révén speciális esetekben is könyörögnek hozzá.

A kép gyógyító ereje különböző módon nyilvánulhatott meg. Nagyon gyakori volt, hogy a kegytemplomba érkezett beteget egyszer vagy többször az ikonhoz érintették²³, vagy a kegykép megcsókolása után következett be a gyógyulás.²⁴ Szabó Irén megfogalmazása szerint: „Az érintés gesztusa egyik legszemléletesebb kifejezője mindannak, ahogyan az ember a numinózus megnyilvánulásaihoz viszonyul, arra reagál és kapcsolatot keres vele (...) A keresztény egyházban a késő ókortól elterjedt gyakorlat mely szerint aki/ami kapcsolatba kerül valamely természetfölötti személlyel, szakrális tárggyal, megérinti azt, lelki feltöltődésben (transfusio), természetfölötti erőben, kegyelemben részesül. Célja a megszentelés, illetve megszentelődés.”²⁵ Az érintés megkülönböztetett alkalmá a búcsújáróhelyek kegyképeinek, kegyszobrainak felkeresése, a pócsi kegykép tiszteletének sajátos formája a kegykép megérintése. Ennek a gesztusnak a sajátos elnevezése: értetközés, érintőzés, amely a kegykép megcsókolásának, érintésének népi megnevezése.²⁶

²¹ A kanálnak és a csupornak van egy másik története is, mely szerint ezeket egy leány ajánlotta fel, akit mostoha anyja úgy éheztetett, hogy ebből a kis csuporból kellett ennie a nagy kanállal. /Majer Zsuzsa szíves közlése./

²² Máriapócs i.m. 9–10.

²³ „...Rozália nevű siketnéma leánya kétszer a Boldogságos Szűz képéhez érintetvén – 1857. szeptember 7-én – megszólalt....”/GKPL III–1–16 44./

„... 1897. év július 31. és augusztus 1-én, midőn a kegyképhez Lupis Sylvester szerzetes atya, a kegytemplom gondnoka által felérintetett, - a gyermek csodálatos módon szemevilágát visszanyerte...”/GKPL III–1–16 47./

„...Zsuzsánna nevű, mintegy 10 éves leánykája, születésétől süket néma, 1860. év szept. 6-án a Bold. Szűz képéhez érintetvén megszólalt és beszélt.” /GKPL III–1–16 46./

²⁴ „...Buzgó ima és a kegykép ájtatos megcsókolása után a gyermek szüleinek örömeire megnyerte lábainak épségét...”/GKPL III–1–16 49./

„...Ez év július 11-én Máriapócsra jött és a gyógyulás hő vágyával a kegyképet megcsókolta, mire a szembaj feltűnő gyorsan mulni kezdett...” /GKPL III–1–16 48./

²⁵ SZABÓ Irén: *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*. Gondolat Kiadó–Európai Folklor Intézet, Budapest, 2008. 48.

²⁶ SZABÓ I. i.m. 53.

Sok esetben segített a kegykép előtt végzett ima.²⁷ Arra is van adat, amikor nem maga a beteg zárandokolt el Pócsra: „...*Katalin nevű 14 éves leánya, gyógyíthatatlan csont-tuberkolózisban (csontsorvadás) szenvedett. A betegség már annyira elhatalmasodott, hogy az egész gerincoszlop összehajlott, pupos lett. – A beteget már el sem lehetett hozni Pócsra, csak a ruháját hozták el s a kegyképhez érintették. Ezt a ruhácskát vette fel a beteg otthon s a javulás azonnal mutatkozott: jobban lett, fájdalmai szünni kezdtek. Öt hónap alatt a sorvadás teljesen eltűnt, a gerinc oszlop kiegyenesedett...*”²⁸

Az eseményt csodássá minősítette az a tény is, hogy az invokáció a betegség azonnali enyhülését eredményezte, amit a szent válaszaként értelmeztek: „...*az infulás főpap, aki most ott ült az emelvényen, gyermekkorában elhárta a nyelvét. Az orvosok azt ajánlották, metsszék le a lelógó nyelvdarabot, de akkor néma marad egy életre. Az apa ebbe nem akart belenyugodni, ezért Egerből egyenesen Máriapócsra vitte a fiát, ahol csodálatosan összeforrt a nyelve.*”²⁹

Szikszai Mária szerint a csodás gyógyulás bekövetkezési idejét tekintve megfigyelhető az egyes zárandokhelyeken, hogy miközben az első zárandokcsoportok tagjai a templomban, addig a következő csoporté útközben gyógyultak meg, a harmadik csoport esetében pedig a gyógyulás már akkor bekövetkezett, amikor elindultak a szent hely felé. Egyes kutatók úgy fogalmaztak, hogy az odahaza történt csodás gyógyulások száma egyenes arányban van a kegyhelyig megteendő távolsággal. Más nézet szerint a szent tiszteletének növekedésével magyarázhatók a hasonló esetek: a csodás megnyilvánulások kezdetén a hívek nem bíznak még túlságosan a szent csodatevő erejében, így odautaznak, ahol az a hitük szerint a legerősebb: a kegyhelyre. Idővel azonban elterjednek a csodás eseményekről szóló narratívumok, így a szent segítségének kérése más helyszíneken is történhetett.³⁰ A máriapócsi csodatörténeteket olvasva ugyanez a tendencia figyelhető meg: a XVIII-XIX. századi forrásokban még minden esetben elzarándokol a beteg a kegyképhez,

²⁷ „...*Meggyónt, megáldozott, és édesanyja felkérésére, hogy fohászkodjon a Szűzanyához zokogva borult a padra...*”/ Az 1900-ban nyitott Látogatási Könyvben található tanúságtételi nyilatkozat szövege, Máriapócs, 1959. augusztus 7./

„...*1860. év szept. 8-án, a mint a mária-pócsi kegytemplomba beért – s ott buzgón imádkozott – szemevilágát visszanyerte.*” /GKPL III–1–16 46./

²⁸ N. N.: Nagy a pócsi Szűz Mária hatalma! *Máriapócsi virágoskert* 2. (1926. december) 12. sz. 212.

²⁹ D. K.: Meghallgatott imák. XX. századi pócsi történetek I. *Keresztény élet* 13. (2005. november 20.) 47. sz. 4.

³⁰ SZIKSZAI Mária: *Szövegek, képek, kultúrák, Két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2010. 129-130.

melyet megérint vagy megcsókol, később - a XIX. század végén, a XX. század elején – a gyógyulás már az otthon való imádkozás után is bekövetkezett.³¹

Előfordult a kegyhelyre vezető út megtétele közben történt gyógyulás is: „...tizenkét éven keresztül súlyos epekő bántalmakban szenvedett, amely idő alatt háromszor volt operálva, de a javulás minden jele nélkül. Negyedik operációt kellett volna magára vállalnia, de a nevezett ennek vonakodott magát alávetni. Hanem ehelyett igen messze lévő bucsujáró helyre határozta el, hogy elzarándokol. Választása Máriapócsra esett és férjével Máriapócsra gyalogszerrel zarándokolt el 1930. szept. Máriapócs közelében állapotának javulását vette észre. Midőn a templomhoz ért a déli harangszóra teljesen fölépülve érezte magát. Utközben az epekő is minden külső beavatkozás nélkül eltávolodott tőle. – A zarándoklást Székesfehérvárról tette meg.”³² A kegyhely csodatevő erejét tehát a kultusz középpontjához közeledve egyre erősebbnek érezte a hívő, ami az egyetemes vallástörténetben is ismert jelenség, s a kutatás a „koncentrikus szakralitás” törvényének nevez.³³ Az idézett példa jól mutatja, hogy a kultusztárgy körül koncentrikusan elhelyezkedő nagyobb területi egységeket, amelyeken a zarándokoknak át kell haladniuk, amíg a kegyhelyre érnek.

Néhány esetben olvashatunk fogadalom megtételéről ill. annak beváltásáról. A fogadalom egy vallásos jellegű jogi viszony kifejezője: az ember fogadalmat tesz, a Szentre bízva magát és megígéri, hogy kérése teljesítése esetén köszönetét nyilvánosan kifejezi.

A fogadalmi adományok olyan történeti források is, amelyek az emberek mindennapi életéről, szükséghelyzeteiről, veszélyeiről adnak hírt ugyanúgy, mint ahogy a felsőbb hatalmak segítségébe vetett bizalomról és reményről.³⁴ A fogadalomtétel komolyságát mutatja, hogy csak súlyos bajban, életveszélyes helyzetben tesznek fogadalmat, tehát a természetfeletti segítség végső esetben alkalmazható formájának tekintik. A fogadalom teljesítését nagyon fontosnak tartották, mert ha nem teljesítették, nem vezetett megfelelő gyógyuláshoz. A fogadalmat nem minden esetben az mondta ki, aki segítségre szo-

³¹ „...féléven keresztül kínozt a súlyos betegsége és akkor állott be javulás, amidőn a pócsi Szűz Anyához Ő és neje buzgó ájtatosságba kezdtek, amelyet több héten keresztül tartottak. Mostmár egészen jól érzi magát. Több kilót hízott, a láz megszűnt és évágya is kitűnő. Hálából 1932-IX-18-án nejével Máriapócsra zarándokolt és kész örömmel tette e nyilatkozatot.” /GKPL III-1-16 74./

³² GKPL III-1-16 73.

³³ TUSKÉS Gábor-KNAPP Éva: *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 41-142.

³⁴ Barna Gábor: A fogadalmi tárgyak kutatásáról. In: „Mária megsegített” *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I.* Szerk. BARNÁ G. Néprajzi Tanszék, Szeged, 2000. 9.

rult. A gyermekek esetében sokszor a szülők tesznek fogadalmak a beteg gyógyulásáért.³⁵ Ennek megfelelően az ígéretet nem kizárólag a gyógyuló személy teljesíthette.

Máriapócscon a fogadalmat tevők gyakran tettek ígéretet arra, hogy gyógyulás esetén elzarándokolnak a kegyhelyre. Az, hogy mért Máriapócsot választották, miért éppen a pócsi Szűzanya segítségét kérték, csak néhány esetben tudjuk meg a forrásokból, melyek között akad több igen érdekes eset is: „1926-ban vakációra készültem...De hová menjek? Magam sem tudtam. – Gondolatokba merültem aludtam el este. Reggel felé álmodtam: mintha vonaton ültem volna. A vonat még nem indult. Amint az ablakon kitekintettem, anyám a peronról kérdezte tőlem: leányom hová utazol? Gondolkozás nélkül feleltem: Máriapócsra! Aztán a szemközti ablakhoz mentem s a lenti utastömegben többen kérdezték: Julia, hová utazol? S én mindannyiszor feleltem: Máriapócsra! – felébredtem, napsütéses reggel volt. Ajkaim gépiesen ismételtették: ébren is: Máriapócsra... Máriapócsra!... Természetesen első utam Máriapócsra vezetett, s azóta minden évben eljövök hálából azért is, mert első látogatásom alkalmával egy betegséget gyógyított meg a pócsi könnyező Szűz Mária.”³⁶

B. Júlia később a Széchenyi-fürdő alkalmazottjaként találkozott az akkor „nagyfokú idegbajban” szenvedő Sz. Róbertnével, aki a lánytól hallott a máriapócsi kegyhelyről: „Gondolkoztam. Talán rajtam is segítene a pócsi csodatevő Szűz! Szívem Pócsra vonzott s el is mentem az említett jó leány kíséretében. Zokogva léptem a kegytemplomba. Éreztem, hogy a pócsi Szűzanya rendkívüli kegyelmével várakozik rám.”³⁷

Egyik történetben a csípőficammal született kisfiú nagymamája a barátnőjétől értesült a csodatevő Szűzről: „Egy nap barátnőm adott nekem egy képet a pócsi Szűzanyáról, és hozzá egy imát. Kért, mondjam el 9 napon át a kép előtt nagy bizalommal a könyörgést. A műtét előtt kilenc napon keresztül, este a kép előtt gyertyát gyújtottam, s könyörögtem unokám gyógyulásáért.”³⁸

Végül egy esetben böjt fogadására is találunk példát: „Édesanyámmal kezdeném, aki első elemista korában elvesztette látását. Nagyanyám elvitte

³⁵ „...Kálmuskát baleset érte. Kapott egy kerékpárt, s a lejtőn felborult. A kerékpár kormányja úgy fűrődött a hasába, hogy az orvosok szerint végzetesen megsértette a máját, a lépét....A második műtét előtt a szülők elhatározták, hogy elzarándokolnak Máriapócsra, a Könnyező Szűz biztosan meghallgatja őket...” /Keresztény élet, 2005. nov. 27. XIII/48. 4./

³⁶ N.N.: Pócsi csodás esetek. Máriapócsi virágoskert 6. (1930.szeptember 9.) 62. sz.184.

³⁷ N.N.: Pócsi csodás esetek. Máriapócsi virágoskert 6. (1930.szeptember 9.) 62. sz.184.

³⁸ D.K.: Meghallgatott imák. XX. századi pócsi történetek III. Keresztény élet 13. (2005. december 4.) 49. sz. 4.

Debrecenbe a klinikára, de semmiféle magyarázatát nem tudták adni a bajának. Akkor kerekedett fel és vitte magával Máriapócsra. Ott egy idős pap hosszan elbeszélgetett vele, azt tanácsolta: „fogadjon rá bűjtöt”. Ezt nagyanyám meg is tette. Három év múlva anyám visszanyerte a látását úgy, hogy még hetvenhét évesen sem használt szemüveget.”³⁹

A fogadalomtételek során a legtöbb esetben tárgy felajánlásáról van szó. Áldozati adományként bármi szolgálhat, formájukban szimbólum értékűek. Felajánlhatták az elhagyott életkor emlékeit, a szükségre vagy veszélyre emlékeztető tárgyakat, a kegyoltárokat, kegyképekre helyezett arany, ezüst kreszketek. A votív tárgyak többféleképpen csoportosíthatók: mesterséges vagy kézműipari előállítású tárgyak (pl. ember- és állatalakok), közvetlenül betegségekre utaló tárgyak (pl. botok, mankók), nem közvetlenül betegségekre utaló tárgyak, fényképek, szövegek, kollektív fogadalmi ajándékok, hálátáblák.⁴⁰

A legkedveltebbek azonban az úgynevezett identifikációs tárgyak voltak, melyeket a beteg testrész, vagy állat formájában ajánlották fel. Ilyen ígéretetek teljesítéséről tanúskodnak a kegytemplom oldalfalain látható votív tárgyak is, melyek között 257 medál, 134 ezüst offer és 60 darab egyéb jellegű tárgy található.⁴¹

Az offereket a következő csoportokba sorolhatjuk: 1. szívforma, 2. pólyásgyermek figurák, 3. végtagok, 4. egész vagy fél alakos férfi, női alakok, 4. szemek, szempárok. Ezeket identifikációs tárgyaknak is nevezzük, mivel a beteg testrész vagy állat formájában ajánlották fel, azt azonban, hogy melyek voltak azok a betegségek, amelyekről gyógyulást reméltek az adományozók, ma már nem állapítható meg pontosan. A kezek, lábak, szemek és egyéb alakok csupán arra utalnak, hogy a betegség mely testrészen okozott problémát. A láb például egyaránt utalhat bénaságra, de reumás jellegű panaszokra is. Az offertárgyakat a kutatás az analógiás mágia részeként tartja számon: egyrészt a hasonlóság alapján „emlékeztetik” a patrónust a gyógyítandó testrészre, másrészt áldozatként is funkcionálnak: a meggyógyult testrész helyett a hívek cserébe otthagyják annak képmását, illetve ezzel fizetnek a gyógyulá-

³⁹ D.K.: Meghallgatott imák. XX. századi pócsi történetek *Keresztény élet* 13. (2005. november 20.) 47. sz. 4.

⁴⁰ BARNÁ G. i.m. 10.

⁴¹ Bálint Sándor és Barna Gábor beszámolnak még a máriapócsi kegytemplomban hagyott műkezekekről is. /BÁLINT Sándor-BARNÁ Gábor: *Búcsújáró magyarok, A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Szent István Társulat, Budapest, 1994. 220./

sért.⁴² Az emberi alakokat ábrázoló tárgyak esetében már valamivel könnyebb a helyzet, mivel itt könnyebben megállapítható a felajánlás oka. Pl: az 1794-ben a Forgách-család ajándékozott ezüstből készült ex votókat. Az egykor a kegytemplom bal oldali falán elhelyezett képen a piros bársonyra szegezett ezüst alakok a főnemesi család tagjait ábrázolják, amint a párnán ülő nyomorék gyermekért könyörögnek a pócsi képhez. A képen ezüstbe vésve az alábbi latin felirat olvasható: „*Sumat per te preces, Monstra te essem Matrem ex voto 1794*”⁴³

A tárgyakat a meggyógyult személy nem mindig személyesen vitte el a kegyhelyre, előfordult, hogy levélben küldték el őket: „*Az ide mellékelte hét db ékszer azon alázatos kéressel vagyok bátor Főtisztelendőségedhez felküldeni miszerint kegyeskedjék azokaz a csodatevő jó Szűz Mária Kegyképéhez felfüggeszteni. Férfjem a télen tüdő és mellhártya gyulladásban volt oly nagy mértékben, hogy 5 orvos lemondott az életéről. A miért is a jó pócsi Szűz Máriát kértem, hogy gyógyítsa meg férjemet és felgyógyulása esetére a mi hála a jó Szűz Máriának megtörtént – ezen ékszereket ajánlottam fel, illetve ígértem a kegyképhez vinni, de mivel azt most nem tehetem, azért postán küldöm azokat, kérve a főtisztelendő Urat, kegyeskedjék e csekélységet őszinte szeretetem, hálám és mély hódolatom jeléül a Kegyképhez fűggeszteni.*”⁴⁴

A felajánlott tárgyakat sajnos nem minden esetben sorolják fel illetve nevezik meg darabonként, ami megnehezíti vizsgálatukat és a korábbi gyűjtemény rekonstruálását, ritkán azonban erre is találunk példát: „*...1860. április 27-én a Bold. Szűz Máriának „hálaemlékül” három fogadalmi tárgyat /votum/ ajánlottam föl, az egyiken – a teljes fölgyógyulás hálaemlékéül – egy férfi és két nő alakja van, a másikon három szív és a harmadikon egy női alak és egy kéz van. /Ezen votumok a templom falán vannak felfüggesztve/*”⁴⁵

Az identifikációs tárgyak mellett a forrásokban jeggyűrűk felajánlásáról is olvashatunk, amit nemcsak a zarándokok vittek el Pócsra,⁴⁶ hanem gyakran

⁴² Horányi Ildikó: Devóció és medicina: kegyességi emlékek a gyógyulás szolgálatában. In: *Máriazell és Magyarország. – Egy zarándokhely emlékezete.* Szerk. FARBAKY P. Budapesti Történeti Múzeum, Budapest, 2004. 360.

⁴³ „Hallgassa meg Általad imáinkat, mutasd meg, hogy anyánk vagy!”

⁴⁴ GKPL III–1–16 51.

⁴⁵ GKPL III–1–16 45.

⁴⁶ „Köszönjük édes Szűz Anyám hogy Édesapám súlyos idegebetegségből gyógyítás nélkül egygyógyult 4 évi családi békétlenség után 1958 XI hó 30án reggelre vissza jött a régi békesség a családba. Miután édesanyám felajánlotta ha a Szűzanya megsegít bennünket a jeggyűrűjé felajánlotta a Szűzanyának.” /GKPL III-1-16 241./

H. Andrásné a Szűz Anyának ajánlja kis Györgyikéjét, felajánlva jeggyűrűjét, hogy gyógyítsa meg őt betegségéből.” /GKPL III–1–16 241./

máriapócsiak is a kegytemplomban hagyták ezt a számukra igen drága ékszeret: „Igen. Van egy fiam, ő hét éves korában kapott egy epilepsziát, feladta az orvos, hogy elpusztul. Lekezelte és én abban a pillanatban mondtam, hogy a karikagyűrűnket áldozzuk fel a Szűzanyának és elvittük mind a két gyűrűnket. A fiam már 53 éves, soha nem jött elő a betegség és ezt neki köszönhetjük.”⁴⁷

„Jó pár éve az egyik házaspárnak volt egy kislánya, kiderült, hogy leukémiás. Debrecenbe hordták nagyon sokáig és az apuka Velem dolgozott és nagyon sírt. Úgy tett Nekem, hogy felajánlottuk a két gyűrűnket a Szűzanyának, hogy segítsen rajtunk. És a kislány meggyógyult, már kisbabája is van.”⁴⁸

A csoda híre a gyógyulások történeteinek kívül a meggyógyult betegek által felajánlott, vagy emlékül a kegyhelyen hagyott tárgyak révén is terjedt. Ide sorolhatók a votív tárgyak mellett a meggyógyultak által a kegytemplomban hagyott mankók.⁴⁹ Itt láthatók többek között gróf Károlyi Ferenc fekete bambusz mankói. A gróf súlyos beteg volt, mankón kellett járnia, ám miután görögkatolikus vallású vejétől hallott a máriapócsi könnyező Szűz csodatevő erejéről, ő is Hozzá fordult a gyógyulás reményében. Meggyógyult, s miután hallott a templomépítés nehézségeiről magára vállalta az építkezés további költségeit, sőt monostort is építtetett a templom mellé, melynek fenntartására környékbeli birtokaiból 1000 holdat adományozott.⁵⁰

Olyan esetre is van példa, amikor a gyógyulás nem a kegyhelyen következett be, így a beteg lányával küldte el mankóit.⁵¹ 1959-ben egy 17 éves esztergomi lány a szemüvegét hagyta a kegyhelyen, miután a pócsi zarándoklatot követően látása rohamos javulásnak indult.⁵² A csodák történeteinek egy-

⁴⁷ N. Györgyné, Máriapócs, 2006. október 31.

⁴⁸ Sz. János, Máriapócs, 2006. október 31.

⁴⁹ „S. Zsuzsánna majtényi lakosnak, - a Szűz Anya csodálatos képe előtt lábai gyogyultak meg. – Bizonyosságul mankói most is a kegytemplomban őriztetnek.” /GKPL III–1–16 44./

„1858. év szeptember 12-én Mária nevenapján Pócson a Boldogságos Szűz képéhez ájtatos imái közt felérintetvén meggyógyult s a templomból saját lábán ment haza. A mankó, mely a templomban örök emlékül hagyott, most is megvan.” /GKPL III–1–16 45./

⁵⁰ Máriapócs i. m. 12–13.

⁵¹ „...Több hires orvos gyógyította, de minden siker nélkül. Végül fogadást tett a pócsi Szűz Máriához, hogyha meggyógyul, hálából a két mankót Mária-Pócsra fogja küldeni a melyet M. Szeréna tényleg el is hozott, amely két mankót jelenleg a Mária-pócsi Kegytemplomban baloldali falán M. I. betűkkel jelezve van felszegezve.” GKPL III–1–16 51.

⁵² „...Mikor a templomból kimentek, érezte, hogy a szemébe erősen szur, s gondolván, hogy valami beleeseet, levette a szemüvegét. Mikor visszatette, szédülni kezdett és fáj a szeme. Kénytelen volt ismét levenni a szemüveget így mindjárt jobban érezte magát. Nem hitték még maguk sem teljesen a gyógyulást, és otthon még egy hétig hol szemüveggel, hol anélkül járt, míg a végén

re szélesebb körben való elterjedése befolyásolja a kegyhely látogatottságát is, hiszen a meggyógyultak közül többen is ezek ismeretében keresték fel Máriapócsot, illetve ismerősök, papok tanácsára.

Mindezek után felvetődik a kérdés a csodás gyógyulások hitelességét illetően: a máriapócsi esetek Látogatási könyvbe való beírása során nagyon fontos volt, hogy a gyógyulást tanuk igazolják, később azonban pl. a Máriapócs Virágoskertben közölt eseteknél kiemelik, hogy ugyan nincsenek hivatalos iratok, melyek igazolnák a hitelességet, mégis közlik őket, hogy ezáltal terjesszék a Szűzanya dicsőségét.⁵³ Hivatalos kivizsgálásra is vannak adatok pl. 1926-ból: egy Anna nevű éves süketnéma kislány megszólalt a templomban. A kegyhelygondnok szerint a kislány hallja a szót, de azt, hogy visszanyerte-e beszélőképességét az fogja eldönteni, hogy egy év alatt megtanul-e beszélni.⁵⁴ 1928-ból, amikor három csoda is történt, melyek között egy süket-néma visszanyerte hallását, viszont megjegyzik, hogy a csodák hivatalos kivizsgálása még nem történt meg, mert a süketnémáknál egy évet kell várni.

Napjainkban is történnek megmagyarázhatatlan gyógyulások, melyeket a pócsi Szűzanya segítségének tulajdonítanak, hivatalos kivizsgálásuk azonban ma már nem történik meg. Egy, a parochiára érkezett levél tanúsága szerint 2009-ben egy református család elhozta Máriapócsra Nóra nevű 7 éves kislányát, aki izületi gyulladásban szenvedett. Az édesanya így erről: „Nagyon nehéz 4 év után azt vártuk, hogyha ellátogatunk Máriapócsra mankót eldobva megyünk el. És akkor nem így történt. De tudom, hogy imádságunk meghallgatásra talált.” A gyermek állapota a látogatást követően fokozatosan javult, majd teljesen felépült.

Csodatörténetek tehát folyamatosan születnek, talán kevésbé megfoghatóak, mint elődeinké, középpontjukban azonban ugyanúgy a megoldhatatlannak

bebiuonyosodott, hogy szeme teljesen rendbejött. Azóta szemüveget egyáltalán nem használ, szeme teljesen rendben van és jól lát. – Hálából minden év augusztusában elzarándokol Máriapócsra, hogy itt újra és újra megköszönje a Szűzanya csodás segítségét. – A szemüveget, mint gyógyulásának bizonyító emlékét itthagyja.” /A Görögkatolikus Püspöki Levéltárban őrzött látogatás Könyvben talált tanúságtételi bizonylat szövege/

⁵³ „Az elmúlt 1926. év folyamán négy feltűnően csodás gyógyulásról számoltak be a csodák kegyelmében részesült szerencsés hívek. Nem hoztak ugyan hivatalos bizonyítványokat....mi pedig, hogy terjesszük a nagyhatalmu Szűz dicsőségét, leírjuk és közreadjuk az egyszerű szavakat, melyek nagy dolgokról tanuskodnak.” / N.N.: Nagy a pócsi Szűz Mária hatalma! Máriapócsi virágoskert 2. (1926. december) 10. sz. 212./

⁵⁴ „Bármint áll a dolog, azt magam tapasztaltam, hogy a leányka hallja a szót; ami pedig a beszédet illeti, most csak arról lehet szó, hogy visszanyerte-e a beszélőképességét, amit az fog végleg eldönteni, hogy egy esztendő leforgása alatt megtanul-e beszélni. Ha igen, úgy csoda történt!” /N.N.: Nagy a pócsi Szűz Mária hatalma! Máriapócsi virágoskert 2. (1926. december) 10. sz. 207./

tűnő nehézségek Szűz Máriával való leküzdése és ennek az örömhírének a kinyilvánítása áll.

Katalin Földvári

Miraculous Healings at the Shrine of the Weeping Madonna

Desperate times have always driven men to look for various solutions and as a last resort they turned to the help of the divine sphere. This power is hard to apprehend but nevertheless it can be experienced as it reveals itself in our world in quite extraordinary forms, for example through miracles. Miracle stories recorded at shrines inform us about this phenomenon revealing the history of the place of pilgrimage and also providing an insight into the lives of the pilgrims. In this paper I analyse the stories of the Shrine of Máriapócs.

Endrédi Csaba

**A magyar görög katolikusok identitáskeresése
a 19–20. század fordulóján**

Bevezetés

A magyar történetírásban számos kiváló dolgozat mutatja be a mindenkori Magyarországon élő népességet. Ezek a munkák részletesen foglalkoznak az adott közösségek nemzeti, vagy nemzetiségi kultúrájával, gazdaságban betöltött szerepével, foglalkozási összetételével, vallásával, és még hosszan sorolhatnánk a vizsgálati szempontokat. Létezik azonban egy olyan, etnikailag magyar népességcsoport, amellyel a történetírás a mai napig igen keveset törődött. Ez a magyar görögkatolikusság. Pedig ez a közösség az, amely már jóval Trianon előtt megtapasztalta, hogy milyen a társadalom periferiáján élni, milyen nehéz a valódi kisebbségi lét. Ráadásul ennek elviselését nehezítette az, hogy mindezt a saját országukban, szülőhazájukban kellett megélniük 1945-ig. Bár az ország etnikai többségéhez tartoztak, nyelvük, kultúrájuk és ősük révén magyarnak vallották magukat, mégis, vallásuk miatt a mindennapi életben, olyan megkülönböztetés közepette éltek a nemzetállami keretek között, amelynek megváltoztatása és megszüntetése nem csak lelki szükségszerűség volt számukra. A korabeli, negatív előjelű társadalmi közmegegyezés ugyanis a mindennapi életben olyan hátránnyá jelentkezett-e vallási közösséghez tartozó emberek életében, amely jelentősen visszavetette őket a gazdasági és társadalmi érvényesülésben, és emberi, nemzeti önbecsülésük is folyamatosan sérült.¹ Ennek oka az volt, hogy olyan felekezethez tartoztak, amelynek nyelve évszázadokra visszamenően a román és az ószláv volt. Ezeken a nyelveken hallgatták a Szent Liturgiát a templomban, noha annak egyetlen szavát sem igen értették. Erre utal az is, hogy már 1869-ben, körlevélben kellett utasítást adnia a munkácsi püspöknek, hogy legalább az

¹ FARKAS Lajos: *Egy nemzeti küzdelem története*. Budapest, 1896. 1–2.

oroszl nyelv olvasására tanítsák meg a paptanoncokat.² Azok között, akik anyanyelvüként beszélték ezeket a kanonizált egyházi nyelveket, magyaroknak számítottak, vagyis nemzeti, nemzetiségi szempontból nem voltak azonosak a görög katolikus régiókban élő etnikai többséggel, míg a magyarok között, magyarul beszélő „muszkáknak” és románoknak titulálták őket.³ Lényegében ez indította el körükben 1868-ban az úgynevezett „dorogi mozgalmat”, amelynek az volt a célja, hogy a megkülönböztetés és sehová sem tartozás egyik legfontosabb okát, az idegen liturgikus nyelvet egyházukban megszüntesse, és azt felválthassa anyanyelvük, a magyar nyelv. Hogy ez a folyamat miként zajlott, miért tartott évtizedekig, és hogyan kapott ez a lelki, kulturális indíttatású törekvés politikai színezetet, ez dolgozatom fő kérdése. Ezzel együtt azt is vizsgálom, hogy a több évtizedes folyamat milyen eredményt hozott, és az mennyiben tekinthető a mozgalom sikerének. A válaszok azonban több részletkérdés feltárása során rajzolódhatnak ki. Ezért igyekszem elsőként tisztázni a kiinduló helyzetet, amely cselekvésre ösztönözte a magyar görög katolikusokat. Vizsgálat tárgyává teszem társadalmi, gazdasági körülményeiket, amelyek nem hagyhatók figyelmen kívül, ha ezen népesség érdekérvényesítő erejét mérlegeljük, illetve bemutatom azt, hogy mit sikerült megvalósítaniuk az eredeti elképzeléseikből abban a kitartó küzdelemben, amely a századfordulón érte el a tetőpontját.

A kiinduló helyzet

Az Osztrák–Magyar Monarchia területén a hívők – valamennyi egyházban – anyanyelvükön gyakorolhatták vallásukat. Ez alól tulajdonképpen két kivétel volt. Az egyik ezek közül a római katolikus vallás. A római katolikusok esetében azonban nem a magyar nyelv, mint olyan elutasítása történt, hanem csupán a Tridenti Zsinat által hozott szabályokat tartották be, immár századok óta. Vagyis, hogy világszerte csak a latint ismerték el a liturgia hivatalos nyelveként⁴. A másik pedig a görög katolikus vallás volt, legalábbis ezen felekezet magyarjai számára. Hiszen ha valaki magyarországi ruténnek, ruszinak, tehát szláv anyanyelvűnek, vagy romának született, az görög katolikusként, anyanyelvén hallgathatta a templomi Szent Liturgiát. Magyarul viszont ez a lehetőség nem állt fenn. Ennek történeti előzménye az, hogy az

² Görögkatolikus Püspöki Levéltár (a továbbiakban: GKPL) –IV–2. 65/1869.

³ MELLES Emil: Gondolatok. *Görög Katolikus Tudósító*, 2. (1922. április 15.) 8. sz. 5.

⁴ OROSZ István: *Katolikus megújulás és ellenreformáció*. In: *Európa az újkorban*. Szerk. OROSZ István–ifj.BARTA János–ANGI János. Debrecen, DUP, 2006. 366–368.

*unitus*⁵ felekezet hagyományosan sokkal nagyobb arányú szláv és román ajkú népességet foglalt magába, mint magyart, ennek megfelelően az egyházi nyelv is az ószláv és a román volt. A római katolikus egyházzal unióra lépő kárpátaljai görög katolikusok az 1646. évi ungvári unió létrejöttékor oly módon egyesültek, hogy megtarthatták az egyházi életben nemzeti nyelvüket.⁶ Ugyanez igaz, az 1698–1700. között végbement gyulafehérvári unióra, amikor a román görög katolikusok fogadták el Róma egyházi fennhatóságát, így válva a keresztény katolikus egyház intézményesített részévé.⁷ Ezzel együtt az unió érdekében Róma ahhoz is hozzájárult, hogy a visszatért felekezet templomaiban a korábban megszokottak szerint, továbbra is a nép nyelvén, azaz románul és ószláv nyelven hangozzék el a liturgia. A katolikus egyházhoz történő visszatéréssel tehát a Szentszék, azon túl, hogy megbocsátotta a *skizmatikus*, vagyis eretnek állapotban töltött évszázadokat a kárpátaljai és erdélyi görög katolikusok számára – túllépve és eltekintve a tridenti rendelkezésektől – lehetővé tette az ószláv és a román nyelv, mint nemzeti nyelv használatát is, egyházuk számára. Tehát, lényegében kanonizálta azokat. Tulajdonképpen ezzel összhangban volt és a fennálló állapotot erősítette az államhatalom részéről az 1691-ben I. Lipót által kiadott és a rendek által is megszavazott *Diploma Leopoldinum*, valamint azok a szintén diplomák formájában kiadott lipóti oklevelek, amelyek konszolidálták az erdélyi görög katolikus egyház helyzetét.⁸ Lényegében ezen történeti előzmények következtében állhatott elő az a helyzet, hogy a Magyar Királyságban, csak a magukat magyarnak valló, görög szertartású katolikusok nem élhették meg anyanyelvükön vallásos hitüket, hiszen templomaikban a fent említettek miatt oroszul, illetve románul miséztek.

Az anyanyelv és a nemzeti hovatartozás kérdése egész Európában, így hazánkban is folyamatosan jelentős kérdés volt a reformkor, vagy még korábban, a 18. század második fele, vége óta. Kezdetben csak az értelmiségi, később a gazdasági és a politikai elit számára, de a kérdés rövidesen túllépett e szűk közönségen. A „nemzeti érzés” fogalma tovább gazdagodott, árnyalódott, a magyarországi etnikai közösségekben. A nemzethez való tartozás fo-

⁵ Az *unitus* szó jelentése: „egyesült”. Az unitusnak nevezett egyházak a katolikus egyház nem latin-rítusú részegyházai, amelyek a római központú, latin-rítusú egyházzal egyesültek. Az elterjedt magyar elnevezésük a „görög katolikus”, amely nem teljesen pontos szóhasználat az összes unitus egyházra, mivel ezek jelentős része nem görög (bizánci) rítusú.

⁶ VÉGHSEŐ Tamás: „...mint igaz egyházi ember...”. Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2011. (*Collectanea Athanasiana*) 58.

⁷ PIRIGYI István: *A magyarországi görög katolikusok története*. Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1990. 1. kötet 102–106.

⁸ MARCZALI Henrik: *Erdély története*. Káldor Könyvkiadóvállalat, Budapest, 1935. 179–184.

galma a 19. századi magyar ember önmeghatározásának alapvető elemévé vált.⁹ Ugyanakkor a fogalmi értékrend változásán túl nem tekinthetünk el attól sem, hogy a magukat magyar ajkúnak valló görög katolikusoknak a magyar egyházi nyelvért, később pedig a magyar görög katolikus püspökség felállításáért folytatott, kulturális és politikai téren is megnyilvánuló erőfeszítései gazdaságilag és társadalmilag milyen környezetben zajlottak.

A 19–20. század fordulója a történetírásban nagyjából a második ipari forradalom időszaka, és Magyarország az Osztrák–Magyar Monarchia egyik feleként a gazdaság számos területén szorosan követi az európai fejlődést, köszönhetően az ezt segítő, a kiegyezést követő, és évtizedeken át tartó liberális kormányzati politikának. Ahogy Romsics Ignác írja *„A kiegyezést követő fél évszázad egyike a magyar gazdaság sikertörténeteinek.”*¹⁰ Vagyis *„...elmaradt agrárországból Magyarország a XX. század elejére fejlett élelmiszeriparral rendelkező és intenzív exporttevékenységet folytató agrár-ipari országgá vált.”*¹¹ A gazdaság és a társadalom gyors változását azonban sokkal lassabban követte az a világnézeti átalakulás, amely miatt később sokkal kevésbé tekintik fontosnak a vallásos életet és a felekezeti hovatartozást, mint a vizsgált korszakban. Ne feledjük el, hogy ekkoriban az ország éppen csak túl volt azokon a jelentős társadalmi, politikai küzdelmeken, amelyek árán sikerül törvénybe iktatni 1894-95-ben az egyházpolitikai reformokról szóló törvényeket, amelyek egyebek mellett kötelezővé tették a polgári házasságot is.¹² Érthető tehát, hogy a vallás *„ugyan csökkenő, de még mindig igen fontos szerepet játszott az emberek világszemléletének és erkölcsi normáinak az alakításában, s ezen keresztül társadalmi magatartásukat is befolyásolta...”*¹³ Ennek pedig azért van nagy jelentősége, mert csak ezt figyelembe véve tudjuk megérteni, hogy a magyar görög katolikusok miért tekintették olyan fontosnak, hogy hivatalosan is elismerve, ne csak nyelvük, hanem vallásuk alapján is, teljes értékű magyaroknak tartsák őket országukban. A továbbiakban pedig vizsgáljuk meg közelebbről, hogy milyen összetételű és milyen számarányú magyar népességről beszélünk esetükben.

⁹ KOSÁRY Domokos: *A történelem veszedelmei*. Magvető, Budapest, 1987. 16–17.

¹⁰ ROMSICS Ignác: *Magyarország története a XX. században*. Osiris, Budapest, 2005. 25.

¹¹ Uo.

¹² *1000 év törvényei internetes adatbázis*, [<http://1000ev.hu/index.php?a=3¶m=6555>] (Letöltve: 2011. december 10.) Complex Kiadó Kft.

¹³ ROMSICS I. i.m. 49.

A magyar görög katolikusok népessége és összetétele

Ennek a kérdésnek a tárgyalásánál arra törekedtem, hogy a népességi adatokat össze tudjuk vetni egyrészt a felekezetiileg azonos, de etnikai hovatartozás tekintetében eltérő közösségek, és az ország teljes népességi adataival. Az összetétel vizsgálatánál pedig elsősorban a társadalmi érdekérvényesítő képességet segítő adatokat kutattam, amelyek hagyományosan jól tükröződnek a birtok, vagyoni és foglalkozási szerkezetben. Mivel a mozgalom elindulása a 19. század harmadik harmadára esik, és a magyar egyházkormányzathoz tartozó püspökséget 1912-ben hozzák létre, ezért legcélszerűbbnek az 1910. évi népszámlálási adatok alapul vétele tűnt. E szerint,¹⁴ a Horvát–Szlavón területeken élő népességtől eltekintve a Magyar Királyságban összesen 18.264.533 ember élt. Közülük 2.007.916-an voltak görög katolikusok, ami a teljes népességhez viszonyítva 11%-os arányt képviselt. Vallási tekintetben a magyar anyanyelvűek közül 3% vallotta magát görög katolikusnak, amit ha a teljes magyar anyanyelvű népesség számához (9.944.627) viszonyítunk, akkor egy 298.338 főt számláló magyar közösséget találunk. Ha az országos népességhez viszonyítjuk a teljes magyarországi *unitus* népességet, akkor pedig 14,86%-ot kapunk eredményül.

A Horvát–Szlavón területek adataival kiegészítve a fentieket sem eredményez lényeges eltéréseket. Ez alapján 1910-ben az ország területén az unitus népesség száma 2.025.508 volt, az összes magyar ajku hívő száma pedig 304.322. Vagyis, egy 6000 fős különbségtől eltekintve, közel azonos adatot kapunk. Ennek megfelelően ugyanez érvényes az unitusok Magyar Királyságon belüli arányára is, ami így 15,02%.¹⁵ Az adatokból jól kitűnik, hogy ez a vallási felekezet még teljes létszámát tekintve sem képviselt olyan társadalmi erőt hazánkban, amely akárcsak megközelítette volna a római katolikusok 49,3%-os arányát a népességen belül.¹⁶ De valójában a 14,3%-ot kitevő reformátusokkal,¹⁷ vagy más, kisebb létszámú felekezetekkel sem mérhető össze a körülbelül 15%-ot kitevő görög katolikusság, hiszen az identitási törekvésekben nem voltak érdekelték a más nemzetiséghez tartozó felekezettársak. Ezért ennek a vallási közösségnek a teljes létszáma nem sokat számított, sokkal inkább az, hogy közülük hányan vallották magukat magyarnak. Az

¹⁴ *Történeti statisztikai idősorok 1867-1992*. 1. kötet. Népesség-népmozgalom. KSH, Budapest, 1992. 245.

¹⁵ SALACZ Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*. Auróra, München, 1974. 108–109.

¹⁶ *Történeti statisztikai idősorok* i.m. 245.

¹⁷ Uo.

adatok szerint tehát nagyjából 300.000 ember (3%) próbálta közös akaratát érvényre juttatni egy 18,2 milliós, részben más nemzetiségű, részben pedig más felekezetű közösség kicsiny részeként. Ennek a népességnek a túlnyomó többsége a Felvidéken, Kárpátalján, az ország keleti megyéiben, a Partiumban, és Erdély egyes részein élt. Ezt igazolja az is, hogy az ezeken a területeken korábban létesült egyházmegyék parókiáiból hozzák majd létre a későbbi Hajdúdorogi Egyházmegyét.¹⁸

Ami pedig a magyar, keleti szertartású katolikusok gazdasági és politikai erejét illeti, azt mondhatjuk összefoglalóan, hogy az a társadalmi arányszámoknak megfelelően alakult.

A népesség összetételére vonatkozóan igyekeztem szándékosan olyan időszakok számadatait választani ennek alátámasztására, amelyek némiképp keretbe foglalják ezt a kérdést, és ily módon az esetleges változásokra is felhívják a figyelmünket. Jó kiindulásként tekinthetünk tehát a Munkácsi Püspökség 1806. évi összeírására, amelynek adatai lehetőséget adnak a társadalom és gazdaságtörténeti vonatkozások elemzésére. A püspökség területén élő népesség életviszonyai azért is tekinthetők reprezentatívnak, mivel ez az összeírás egy olyan időszakban készült, amikor az egyházmegye joghatósága összesen 13 vármegye területén érvényesült, s ezzel jórészt lefedte a magyar ajkú lakosságot. Az adatokból kiderül, hogy *„a görög katolikus lakosság túlnyomó többsége faluban, kisebb hányada mezővárosban, elenyésző kis része pedig szabad királyi városban élt. A kevés kivételtől eltekintve, urbéres közösségekbe tagolódva folytatták mindennapi életüket, s majdnem kizárólag szántóföldi műveléssel foglalkoztak, vagy a szántóföldi művelés volt gazdaságuk fő eleme, s ezt egészítette ki az állattenyésztés, fuvarozás, pásztorkodás, szén- és mészegetés, favágás, stb. A szepesi görög katolikus községek lakói számára változatos és jól fizetett munkaalkalmakat biztosítottak az ottani hámorok, vas- és rézbányák, valamint szénégetőhelyek. Elmondható tehát, hogy szinte mindannyian földesúri függésben éltek mind igazgatási, mind igazságszolgáltatási szempontból.”*¹⁹

A helyzet a 20. század első harmadára sem sokat változott. A témával foglalkozó Pirigy István, a ma is eredeti nyomtatásban olvasható korabeli sajtó cikkei alapján arról ír, hogy *„A görög katolikusok 81,4%-a falun élt és 65,2%-a őstermeléssel foglalkozott. Ez utóbbiak jelentős része zsellér és né-*

¹⁸ PIRIGYI István: *A magyarországi görög katolikusok története*. 2. kötet, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1990. 109.

¹⁹ *A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeírása*. Szerk.: UDVARI István, Vasvári Pál Társaság, Nyíregyháza, 1990. (Vasvári Pál Társaság Füzetek, 3.)

*hány holdas kisgazda volt.*²⁰ Érthető tehát, hogy „A társadalom tudatában a görög katolikus vallás úgy élt, mint a «szegények vallása»”.²¹

A következő újságcikk egyik részlete pedig, jó száz évvel későbből, a társadalmi érdekérvényesítés képességének hiányát mutatja be rendkívül érzékletesen. „A magyar görög katolikusság nagy elhagyatottságának, mindenben való elmaradottságának egyik oka, hogy vezető embereink közül kevesen foglaltak helyet a törvényhozás házában. Ott, ahol számunkra törvényeket alkotnak, aki mellettünk szóljon, érdekeinket védelmezze, óhajításainkat előtárja és ügyeinkben eljárjon. Ha voltak is, akik oda jutottak, nem voltak azok a nagykaliberű emberek, kiknek szava döntő súllyal bírt volna. Rá voltunk hagyatkozva mások, idegenek jóindulatára. Udvarolnunk kellett más felekezetek nagyjainak, protekciót keresni, kegyeket hajhászni, hogy élhesünk. Fejlődésről szó sem lehetett.”²²

A helyzet tehát több mint száz év elteltével sem sokat változott. Éppen ezért különösen érdekes annak vizsgálata, hogy ilyen alaphelyzetből indulva, gazdasági, társadalmi és politikai befolyás nélkül, egy inkább negatív közmegejtés mellett, eredeti céljaikból mit és hogyan sikerült megvalósítaniuk a „dorogi mozgalom” szervezőinek.

Gyakorlati lépések a liturgikus nyelv megváltoztatásáért.

Bár a tanulmány elején utaltam arra, hogy főként a társadalmi közvélekedés ösztönözte szervezett fellépésre az unitus magyarokat, azt sem szabad elfelejteni, hogy egy erős belső igény is táplálta ezt a törekvést, amely abban gyökerezett, hogy szerették volna érteni, mi zajlik a templomban, hogy miről szól az, ami vasárnaponként az oltár körül történik. Azt ugyanis az egynyelvű, magyar ajkú népesség nem értette, mint ahogy a magyar anyanyelvű görög katolikus papok túlnyomó többsége sem. Ennek egyik bizonyítéka az az 1869-es keltezésű levél is, amelyből arról értesülhetünk, hogy Roskovics Ignác, pilisi lelkész, liturgikus szövegek magyar fordítását küldi kérésre, főesperese számára.²³ Nem érdektelen az sem, hogy milyen szövegekről van szó. Ezek között szerepel az esketés, a keresztség és bérmlás, a temetés, az utolsó kenet, valamint a vízzel való szentelés rendjéről szóló liturgikus előírás, illetve szöveg. Az idézett forrás azonban nem csak azt bizonyítja, hogy a magyar anyanyelvű papok maguk sem értették az idegen nyelvű liturgiát.

²⁰ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 126.o.

²¹ Uo.

²² Illés Józsefet a parlamentbe. *Görög Katolikus Tudósító*, 2. (1922. május 21.) 12. sz. 1.

²³ GKPL–IV–2. 53/1869.

Hanem azt is, hogy bármiféle hivatalos engedély nélkül, egyszerűen a mindennapi élet követelményeihez igazodva, a szertartáskönyvek egymás között terjesztett, magyarra fordított változatát használták már ekkor is, papi működésük során. És hogy cseppnyi kétségünk sem maradjon afelől, hogy ezeket valóban a papok mindennapi használatára küldték, álljon itt az a pár sor, amely igazolja ezt. Roskovics, a levél tanúsága szerint késésben van a fordított szöveg küldésével kapcsolatosan, de hogy mentse a helyzetet, ezt írja: „...azonnal teljesítettem volna az elküldendőket, de éppen az Esketés fordítása oda van rég óta s nem küldték vissza. Szerencsére még a compositioja megakadt nálam, leakartam tisztázva küldeni de mindeddig nem érkeztem, s mostis egy hétig Ungvárra szándékozom ugyanis indulni. Mivel pedig a farsangi időben éppen az tán a leginkább kellő. Azért küldöm úgy a mint megszületett.”²⁴ Vagyis, mivel szükség van a fordítások használatára, az időt pedig nem akarja tovább húzni, ezért nyersfordításban küldi el a szövegeket. Az idézetből egyértelműen kiderül, hogy a fordításokat gyakorlati alkalmazásra, mindennapi használatra szánják, ami azt is jelenti, hogy a szertartáskönyvek eredeti, nem magyar nyelvű szövegével nem tudnak mit kezdeni, számukra nem alkalmas a papi feladatok elvégzéséhez. A szertartáskönyvek fordításának azonban volt egy másik jelentősége is, amely szorosan kötődött az érintettek, tehát a magyar görög katolikusok által „kálvária útként”²⁵ emlegetett eseménysorhoz, s ez a leginkább megragadható módon, 1863-ban kezdődött. Azt hitték ugyanis, hogy ha van hiteles fordítás, akkor már csak a püspök engedélyére van szükség.

Ebben az évben fordult ugyanis Hajdúdorog városának tanácsa levélben a munkácsi püspökhöz, hogy a nyelvhasználat ügyében támogatását kérjék.²⁶ Ennek a levélnek a jelentősége nem csak abban van, hogy ez az első, hivatalosnak tekinthető megkeresés a magyar nyelv ügyében, hanem abban is, hogy aláíróként nem egyszerűen az egyházközség tagjai, vagy más, hívőkből álló közösség tagjai jegyzik, hanem Hajdúdorog városának önkormányzati vezetői. Mint írják: „Első és legfőbb sérelmünk, első legfőbb óhajunk: hogy az egyháznál eddig idegen és általunk nem értett nyelv használtatott s édes anyai magyar nyelvünk méltatlanul mellőztetett, kérjük tehát, hogy anyanyelvünk a vallás alapelveinél s a természet adta jog követelményeinél fogva, őket illető helyére az oltárra bevitessék...”²⁷ A levél tartalma, és születésének körülményei nyilvánvalóan utalnak arra, hogy ezen kérés megfogalmazói

²⁴ Uo.

²⁵ SZABÓ Jenő: *A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária útja 1896-1912*. Budapest, 1913.

²⁶ GRIGÁSSY Gyula: *A magyar görög katolikusok legújabb története*. Ungvár, 1913. 103.

²⁷ Uo.

nem akarnak semmilyen, gyökeres változást eredményező egyházkormányzati reformot, vagy bármi mást, amely a fennálló rendet felborítaná. Egyszerűen érteni akarják a templomokban hallottakat. Kérésük hivatkozási alapját is megadják, bár hozzá teszik, „*Ugy hisszük s ugy vagyunk meggyőződve, hogy ezen alapos, igazságos és méltányos kérelmünk teljesítésének szükségességét nem kell indokolni...*”.²⁸ Mégis van a feliratban több olyan mondat is, amely kimondatlanul ugyan, de igényük alátámasztását szolgálja. Közülük az egyik az, amelyből kiderül, hogy egyházzogilag is helytálló a követelésük, hiszen „*a keleti egyház, tanai szerint, ...az isteni tiszteletnél mindenkor a nép nyelvét parancsolja használni...*”.²⁹ Az irat, a későbbi keltezésű kérelmekkel ellentétben alapvetően mellőzi bármiféle olyan sérelem említését, amely arra utalna, hogy bárki is kétségbe vonná a magyar görög katolikusok igaz magyarságát, vagy őszinte felekezeti elhivatottságát. Csupán az anyanyelv használat lehetőségét kéri templomukban. Nem széleskörű összefogás körvonalazódik tehát, hanem a térség legtöbb unitusát tömörítő városa,³⁰ az intézményes utat betartva kéri püspökét, hogy saját hatáskörben intézkedjen a magyar hívek kérésének teljesítése érdekében. Mivel hivatalos formában ekkor kap először hangot a dorogiak törekvése, úgy vélem ezt a mozzanatot tekinthetjük a későbbi hosszú folyamat kezdőpontjának, noha majd csak öt év múlva jön létre az első olyan civil szerveződés, amely szervezeten lép fel a nyelvi reform érdekében.³¹ Az érintett népesség társadalmi és gazdasági jellemzőit az imént már körvonalaztam, és abból kiderült, hogy sem befolyásos nemesi rétege, sem pedig tanult, és befolyásos értelmiségi része nem volt a korabeli magyar görög katolikusságnak. Ezt erősítik Fényes Elek, 1851-ben megjelent sorai is, amelyekből Hajdúdorog lakossága mellett, az intézményi infrastruktúrára is következtetni tudunk. E szerint „*Népessége 8234 lélek, kik kevés kivétellel mindnyájan a görög egyesült vallást követik, de azért tiszta magyarok. Van derék parochiális temploma és jó iskolája. Róna határa minden gabonát jól terem.*”³² Ezek alapján joggal feltételezhető, hogy nem befolyásos nemesi, és nem is értelmiségi törekvésként indul el a magyar nyelvhasználatért a szervezkedés, hanem egyfajta népi mozgalomként, amelynek népi jellege akkor is megmarad, amikor később tanult, vagy magas hivatal elnyert magyar unitusok is bekapcsolódnak a mozgalom vezetésébe.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

³⁰ GKPL–IV–2. 141/1866.

³¹ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 90.

³² FÉNYES Elek: *Magyarország geographiai szótára*. Pest, 1851. [<http://fszek.hu/digitdoc/fenyas/>] (Letöltve: 2011. december 15.)]

Azt is fontosnak tartom megjegyezni, hogy a leírtakon kívül semmilyen más egyházi, vagy politikai vonatkozású érdek, vagy cél nem vezérelte a mozgalmat elindítóit. Ennek az egyik bizonyítéka éppen az, hogy az ügynevezett „hivatali utat” betartva, közvetlen egyházi felettesükhöz, a munkácsi püspökhöz fordulnak. Úgy gondolom, a levél soraiból az is kiolvasható, hogy ez nem valamiféle kötelező, ám az eredmény szempontjából fölöslegesnek tartott protokolláris eljárás az ő részükről. A kérelem sorainak olvasása alapján kétség nem férhet hozzá, hogy a levélírók biztosak voltak abban, hogy ezzel el is érik a céljukat, hiszen az ügynek látszólag semmilyen jogi, vagy egyházi akadályát nem látták, másrészt a püspökhöz küldött levélben nem arra kéri az egyházmegye vezetőjét, hogy képviselje ügyüket mások előtt, hanem arra, hogy ő maga „teljesítse” kérésüket. Ezt igazolja Popovics Bazil, munkácsi püspök reagálása is, amellyel visszatérünk ahhoz a gondolathoz is, amely a szertartáskönyvek fordításának jelentőségét hangsúlyozta az imént. Hiszen egyfelől ő maga is úgy véli, hogy neki módjában áll a magyar liturgia engedélyezése, és erre ígéretet is tesz, viszont utasítja papjait, hogy amíg a fordítások kanonizálása, vagyis hivatalos egységesítése és egyházi elismerése nem történik meg, addig az egyházi szláv nyelven végezzék a szertartásokat.³³ Egy pillanatig tehát úgy tűnhetett, hogy a dorogiak közbenjárására rövid időn belül hivatalosan is engedélyezik, hogy az ószláv és a román mellett magyarul is prédikáljanak a magyarországi görög katolikus templomokban. Hogy nem így lett, annak látszólag az volt az oka, hogy az ügyet jóindulattal fogadó Popovics püspök 1864-ben meghalt, és az új egyházmegyei vezetés nem támogatta a megindult folyamatot.³⁴ Bár ekkoriban még nem lehetett tudni, de a későbbi történések alapján nyilvánvaló, hogy amennyiben Popovics Bazilnak lehetősége lett volna ígéretét betartani, még az sem lett volna elegendő ahhoz, hogy a magyarok ügye, számukra megnyugtató módon rendeződni tudjon. A liturgikus nyelv megválasztása ugyanis nem püspöki hatáskör volt. A római egyház a tridenti rendelkezésekre hivatkozva nem engedte „...hogy valamely nyelvnek oltárra tételét követeljék jog szerint a hivek, hanem fenntartja e kérdés eldöntését az egyetemes egyház, illetőleg a szentszék elhatározásának, mely ezt a jogát politikai indokok szerint érvényesítette vagy sem.”³⁵

A várakozásoknak megfelelően az egyházmegye új vezetése inkább az orosz nyelv terjesztését támogatta, az 1863. évi beadványra pedig nem érke-

³³ GRIGÁSSY GY. i.m. 26.

³⁴ B. PAPP János: *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*. Örökségünk Kiadó, Hajdúdorog, 1996. 27.

³⁵ FARKAS L. i.m. 18.

zett válasz. Mivel a kérelem feledésbe merült, ezért 1866-ban újabb feliratokat fogalmaztak meg, de ezeknek a címzettjei már nem a püspökség, hanem a király, a hercegprímás, a főkancellária és az országgyűlés. A feliratok eredeti, kézzel írott változata ma már helyenként nehezen olvasható, amit tovább nehezít, hogy a levéltárazott iratok vélhetően valamiféle véglegesített tartalmú piszkozatok lehettek, hiszen javítások és áthúzások is vannak bennük. A szövegek – bár lényegesen hosszabbak, mint a Popovics püspöknek küldött levél – tartalmukban szintén az egyházban használt nyelv kérdését helyezik a középpontba. Ahogy a királyhoz címzett feliratban Ferenc Józsefnek írják, közösségük „...arra van kényszerülve hogy az Isteni tiszteletet, saját édes anyai nyelvének kizárásával idegen nem értett nyelven halgassa végig és a vallásosság és erkölcsiség rovására, mit sem okulva csüggeteg lélekkel távozik haza az Isten házából...”³⁶ Bár a királyt nem terhelik panaszaikkal, a hercegprímáshoz, Simor Jánoshoz intézett levélben nyíltan sérelmezik, hogy „...botrányosan és alaptalanul muszkáknak tartanak és gúnyolnak nemcsak azok, kik talán azt szeretnék, ha valóban azok lennének, hanem testvéreink, más vallásfelekezetű magyar ajku polgártársaink.”³⁷

Egyik beadványra sem érkezett válasz, ezért a dorogiak ezt követően, jól látható módon igyekeztek nyilvánvalóvá tenni, hogy kérésük nem csupán helyi ügy, hanem a teljes magyar görög katolikusság ügye. Ennek demonstrálására elkezdtek szervezni a magyar görög katolikusok országos kongresszusát, amelyet 1868-ban sikerrel meg is rendeztek. Az eseményről a munkácsi püspököt írásban is tájékoztatták.³⁸ Mivel mostanra már nyilvánvalóvá vált az is, hogy csak hosszú és kitartó munka eredményezhet sikert az ügyükben, ezért Állandó Végrehajtó Bizottságot választottak annak érdekében, hogy a követeléseikkel kapcsolatos ügyek folyamatosan szervezés alatt legyenek, és a gyűlés határozatainak végrehajtásáért feleljenek. A kongresszus eredményeként újabb feliratok készültek a királyhoz, az országgyűléshez, az esztergomi érsekhez, és a közvetlen joghatóság gyakorlójához, a munkácsi püspökhöz is.³⁹

A forráselemzés során jól látható volt, hogy az érdekérvényesítés újabb megnyilvánulása több ponton mutat előrelépést a korábbiakhoz képest, noha a feliratok címzettjei gyakorlatilag ugyanazok, mint 1866-ban. Ez részben természetesen abban nyilvánul meg, hogy a teljes magyar bizánci szertartású görög katolikus népesség nevében lépnek fel, de az igazi fordulat a feliratok

³⁶ GKPL–IV–2. 53/1866.

³⁷ Uo.

³⁸ GKPL–IV–2. 71/1868.

³⁹ GKPL–IV–2 63/1868.

szövegéből olvasható ki. Ezekben ugyanis már nem csak a liturgikus nyelv megváltoztatását követelik, hanem érdekérvényesítésük intézményesített garanciájaként saját püspökség felállítását is. Ráadásul mindezt nemzeti alapon, hivatkozással a legutóbb felállított Szamosújvári és Lugosi Görög Katolikus Püspökségek ügyére is, amelyek „...területének kikerekítését is főleg, sőt egyedül a hivek nemzetisége határozza.”⁴⁰ Az eddigi tapasztalatok alapján immár kevésbé bíznak az írott szó erejében, ezért küldöttséget választanak, amelynek személyesen kell az iratokat a címzetteknek átadni. A bizottságot Silye Gábor, a Hajdú Kerület főkapitánya vezette és sikerült is személyesen Andrassy Gyula miniszterelnöknek átadniuk a feliratot, aki egyben azt is vállalta, hogy a királyhoz intézett iratot továbbítani fogja. A dorogiak eljuttattak a kormány tagjaihoz és Simor János esztergomi érsekhez is. A beszámolók szerint mindenütt szívélyesen és megértéssel fogadták a küldöttséget,⁴¹ de a felterjesztések tulajdonképpen elsikkadtak. Nem történt semmi, egy válasz sem érkezett. Némi elmozdulást jelentett a holtpontról Pankovics István munkácsi püspök látogatása Hajdúdorogon, aki az 1871-ben tartott *canonica visitatio*-n tapasztalhatta, hogy az ügy iránti elkötelezettség nem enyhült, és annak szönyeg alá söprése nem jelent tartós megoldást.⁴² Pankovicsnak egyébként is nagy befolyása lehetett olyan ügyekre, amelyek mellé támogatólag állt, mivel Ferenc József titkos tanácsosai közé tartozott.⁴³ Ennek ellenére, az 1873-ban hajdúdorogi központtal létesített püspöki külhelynökséget⁴⁴ joggal tekinthetjük olyan állam és egyházkormányzati intézkedésnek, amellyel lényegében ki akarták fogni a szelet a vitorlából. A külhelynökség rendkívül szűk hatáskörrel rendelkező igazgatási egységként működött, amelynek valójában semmiféle ráhatása nem volt a liturgikus nyelvre, vagy bármi másra, amely némiképp közelebb vihetett volna a célok eléréséhez. Ráadásul a magyar egyházközségeket sem állt módjában intézményesített keretben összefogni, hiszen a munkácsi egyházmegyéből a „magyar paróchiáknak is csak egy része került” a joghatósága alá, a többi egyházmegyéből pedig egy sem tartozott hozzá.⁴⁵ A levéltári iratanyagot kutatva magam is tapasztaltam, hogy a vikáriátus szinte kizárólag a mindennapi működés és igazgatás feladataival foglalkozott, míg vele szemben a hajdúdorogi esperesség továbbra is vállalta az addig sikertelen küzdelem további szerve-

⁴⁰ GKPL–IV–2 62/1868.

⁴¹ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 90.

⁴² GKPL–IV–2. 110/1871

⁴³ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 66.

⁴⁴ PETRUS Jenő: *A magyarság önvédelme*. Csokonai Nyomda és Kiadó, Debrecen, 1897. 77.

⁴⁵ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 92.

zését. Noha a külhelynökség felállítása inkább elégedetlenséget váltott ki a magyar hívek körében,⁴⁶ úgy tűnt, nyugvó pontra kerülnek a dolgok, hiszen hivatalosan nem történt újabb fejlemény az ügyben. Ez azonban csupán a látszat volt. A következő hivatalos felterjesztésig, azaz 1881-ig ugyanis azért honolt csend a püspökség magyarjai körében, mert sajátos megoldást választottak problémáikra. Mivel eddig azt látták, hogy hivatalos úton semmiféle eredményt nem tudnak elérni, ezért a magyar ajkú közösségekben bármiféle jogi felhatalmazás nélkül, a korábbi elszigetelt esetek helyett, immár széles körben alkalmazták a magyar nyelv használatát a liturgiában. Sőt, egy korabeli dokumentum tanúsága szerint, 1881-re már országszerte magyar nyelven végzett görög katolikus szertartásokról beszélhetünk.⁴⁷ Nyolc éven át tehát azért tűnt mozdulatlan mind, mert ha engedély nélkül is, de a mindennapi életben érvényesítették azt az igényüket, amelyet semmilyen más módon nem sikerült sem az egyházzal, sem az állammal elismertetniük. Ez vélhetően még sokáig így is maradt volna, de miután ennek híre a Vatikánhoz is eljutott, Róma úgy határozott, hogy hivatalosan is kötelezi a munkácsi püspököt, hogy intézkedjen, és a papok térjenek vissza a kanonizált liturgikus nyelvekhez a templomokban.⁴⁸ Miután az erről szóló rendelkezés püspöki körlevelében is megjelent, ez ellenállást váltott ki, és a korábban említett dorogi Végrehajtó Bizottság ismét felterjesztéseket fogalmazott meg. Az újabb törekvések egyik fő újdonsága a korábbiakhoz képest, hogy a várható kormányzati ellenvetésekre igyekeztek már jó előre gondolni. Így például a Trefort Ágoston kultuszminiszternek írott beadványban az eredményesség érdekében olyan részletességgel írtak a magyar püspökség felállításának lehetséges körülményeiről és feltételeiről, hogy ennek révén a döntéshozók felé a megoldást is tálcán kínálják.⁴⁹ A beadvány szerkesztői olyan javaslattal éltek, amely alapján az államnak lényegében semmilyen költségvetési kiadással nem járt volna, ha ez alapján elrendeli az új egyházmegye és a magyar püspökség felállítását.

A másik, ennél lényegesen fontosabb újdonság, hogy annak érdekében, hogy minél több támogatót szerezzenek beadványaik révén, az eddig csupán nyelvkérdésként létező ügyből nemzetiségi kérdést csináltak. Az országgyűlés számára küldött feliratban⁵⁰ ugyanis azzal érveltek, hogy a nyelvkérdés megoldatlansága miatt az érintett régiókban lényegében veszélyben van a

⁴⁶ B. PAPP J. i.m. 38.

⁴⁷ GKPL–IV–3. 5/1881.

⁴⁸ PIRIGYI I. i.m. 2. kötet 93.

⁴⁹ GKPL–IV–2. 8/1881.

⁵⁰ Uo.

magyarok nemzeti megmaradása, hiszen az idegen egyházi nyelv nagyban hozzájárul ahhoz, hogy folyamatos az elrománosodás és a ruszinosodás. Mint írták, a magyar püspökség felállítása nem csak megállítaná ezt, hanem lehetőséget teremtené arra is, hogy a magyar nyelv ezekben a régiókban újabb teret hódítson magának. Arra ugyan semmilyen bizonyíték nincs, hogy ennek az érvelésnek a mellőzésével nagyobb sikert értek volna el, mint korábban, arra viszont van, hogy megpróbálva a „nagypolitika” szintjére emelni a kérdést, minden korábbinál nagyobb ellenállást váltott ki törekvésük a liturgikus nyelv megváltoztatására és a magyar püspökség felállítására vonatkozóan. A dorogiai mozgalmát erőszakos magyarosítással vádolták meg a sajtóban, ami nem tett jót az ügyüknek.⁵¹ A miniszter a magyar püspöki kar állásfoglalását kérte, de az is ellenük foglalt állást.⁵² Ez a fiaskó éppen 15 évre hallgattatta el a magyar görög katolikusok törekvését.

A következő lehetőséget a szervezett fellépésre a közelgő millenniumban látta meg a Hajdúdorogon választott Végrehajtó Bizottság. Ismét kérvények íródtak, sőt, immár magyarra fordított liturgikus könyvet is mellékeltek a kérelmekhez, amelyeket a dorogiai küldöttsége sikeresen átadott Bánffy Dezső miniszterelnöknek, Vaszary Kolos esztergomi érseknek, a vallás- és közoktatásügyi miniszternek és a házelnöknek. A miniszterelnöknek írt feliratból nyilvánvalóvá válik, hogy a szervezők továbbra is, mint fontos nemzeti érdek, úgy emlegették igényüket. Mivel a küldöttség fogadtatása és előadott kérelme a parlamenti pártok képviselőivel folytatott személyes találkozón úgy tűnt, támogatásra talált, ezért a bizottság tagjai optimisták voltak.⁵³ Ezt a felemelő érzést és a magyarra fordított szertartáskönyvek ügynevezett oltárra emelését volt hivatva közvetíteni az a mise, amelyet 1896. június 27-én tartottak a budapesti egyetemi templomban.⁵⁴ A szertartás teljes egészében magyar nyelven zajlott, és az eseményről a sajtó is beszámolt, így érthető módon híre, Rómába is hamar eljutott. Az eseményeken mindaddig kívülálló Vatikán ezúttal nagyon gyorsan reagált, és még ez év szeptember 2-i döntésében „kifejezetten megtiltotta” a magyar nyelv liturgikus használatát.⁵⁵ A szeptember 5-én tartott országgyűlésben pedig a miniszterelnök ismertette a kormány álláspontját, amely szerint ameddig Róma nem engedélyezi a magyar nyelvű liturgiát, addig nem jöhet szóba a görög katolikusok

⁵¹ SZABÓ J. i.m. 5.

⁵² SALACZ G. i.m. 150–151.

⁵³ PETRUS J. i.m. 127–167.

⁵⁴ Uo.128.

⁵⁵ SALACZ G. i.m. 151.

magyar püspökségének felállítása.⁵⁶ Újabb vereség érte tehát a magyar ajkú unitusokat, és újabb elutasításban részesült több évtizedes óhajuk. Bár ezt követően az ügy szempontjából több, egyáltalán nem mellékes esemény történt a következő években, de terjedelmi okok miatt célszerű ezúttal eltekinteni ezek ismertetésétől. Annál is inkább, mivel ezek egyike sem változtatott sem a magyarok kitartó törekvésén, sem a kormány, sem pedig a Szentszék álláspontján.

Látszólag előzmény nélkül, 1911. júniusának végén, a főrendiház ülésén következett be markáns változás, gyökeres fordulat a kérdés megítélésében. Ekkor szólalt fel Szabó Jenő főrendiházi tag, aki korábban sikeres államigazgatási karriert futott be, és nem melleleg a Magyar Görög Katolikusok Országos Bizottságának alapító tagja volt. A kormányhoz intézett, később nyomtatásban is megjelent beszédének lényege az volt, hogy a kormánynak lépnie kell egy magyar görög katolikus püspökség létrehozása érdekében. Az ügy szerinte egyre sürgetőbb, azt tovább halogatni nem szabad, még akkor sem, ha nem engedélyezett a liturgikus magyar nyelv. Véleménye szerint éppen a magyar görög katolikus püspökség lesz az, ami összefogja a magyar anyanyelvű híveket, és ennek kell vállalnia, hogy eljár Rómában, a korábbi, elutasító álláspont megváltoztatásának érdekében.⁵⁷

Ezt követően olyan ütemben követték egymást a történések, amelyre a korábbiak ismeretében a legkisebb reményt sem lehetett látni. Először is, Zichy János, a vallás- és közoktatási miniszter támogatásáról biztosította Szabó Jenőt, és ígéretet tett arra, hogy a kormány pozitívan áll majd a kérdéshez.⁵⁸ A miniszter ígéretében nem is kellett csalódnia, ugyanis a kormány, hivatalosan is kérte a főkegyúri jogot gyakorló Ferenc József magyar királytól, hogy járuljon hozzá az egyházmegye felállításához. A hozzájárulás pedig megtörtént, csakúgy, mint a Vatikán részéről. Ennek köszönhetően, 1912. május 6-án Ferenc József magyar király megalapította a hajdúdorogi egyházmegyét, amelyet az 1913. évi XXXV. törvényben becikkelyeztek,⁵⁹ a pápa, X. Pius pedig júniusban, a *Christifideles Graeci* kezdetű bulla kiadásával kanonizálta az új, magyar püspökséget.⁶⁰ Fontos hozzátenni, hogy a liturgia nyelvének kérdésében kompromisszumos megoldás született, ami szerint sem az ószláv,

⁵⁶ PETRUS J. i.m. 172–177.

⁵⁷ SZABÓ J. i.m. 306–317.

⁵⁸ Uo. 317–318.

⁵⁹ 1000 év törvényei internetes adatbázis, [http://1000ev.hu/index.php?a=3¶m=7231 (Letöltve: 2011. december 20.)] COMPLEX Kiadó Kft.

⁶⁰ GRIGÁSSY Gy. i.m. 89–90.

sem pedig a román nyelvet nem kellett alkalmazni, de a magyart sem lehetett. A liturgia hivatalos nyelvén az ógörögöt tették.⁶¹

Bár a püspökség megalapítását a magyar ajkú keleti szertartású keresztények kitörő örömmel fogadták,⁶² az eredeti célkitűzés, vagyis a magyar nyelv liturgikus nyelvvé emelése nem történt meg. Erre egészen 1965-ig, a II. Vatikáni Zsinatig kellett várni, amely szentesítette a magyart, mint liturgikus nyelvet. Erről az akkori megyéspüspök körlevélben tájékoztatta egyházmegyéjét.⁶³ Az új egyházmegye felállítása ugyanakkor megnyugvást hozott a magyar hívők számára, miközben számos társadalmi, nemzetiségi, sőt nemzetközi ellentétet indukált, amelyek jelentősen nehezítették az egyházmegye beilleszkedését a magyarországi egyházkormányzati rendszerbe és a közéletbe.⁶⁴ De ennél talán fontosabb az, hogy az évtizedeken át tartó elutasító magyar kormányzati magatartás a megalapítás rövid, ünnepélyes időszakát után ismét érezte hatását, és a közvélemény, sőt, bizonyos megnyilvánulásaiban a Vatikán is, továbbra is a románokkal és a szlávokkal azonosította a magyar görög katolikusokat.⁶⁵ E fejlemények részletezése azonban nem témája ennek a tanulmánynak. Inkább azt vizsgálnám meg, hogy az újra és újra kezdeményező és hamar szervezeti formát öltő egyházi és népi törekvés miért ütközött falakba, közel ötven éven keresztül. A kérdésfelvetés azért is indokolt, mert a témára vonatkozó szakirodalom figyelmen kívül hagyja ennek vizsgálatát.

Róma elutasításának oka elég jól dokumentált és könnyen érthető. A Vatikán attól tartott, hogy a magyar példa szétterjedhet a világban és veszélyeztetheti azt a megváltoztathatatlan tünő állapotot, mely szerint a katolikus egyházban az egyetlen elismert és liturgikus nyelv a latin.⁶⁶ Ennek kapcsán többször is kinyilvánította, hogy a román és az egyházi ószláv nyelv esete csupán kivétel, amely azért maradhatott kanonizált nyelv, mert már a latin egyházhoz való visszatérés előtt is ez vált bevett nyelvvé a hívők és a papok körében egyaránt.⁶⁷

A kormányzati hozzáállás viszont már nem ilyen egyértelmű, különösen annak ismeretében, hogy a személyes megkeresések alkalmával még a legmagasabb szinteken is szívélyesen fogadták a dorogi küldötteket és szóban szin-

⁶¹ Uo.

⁶² B. PAPP: i.m. 75.

⁶³ GKPL–I–I–h.1965/ VII.

⁶⁴ SALACZ: i.m. 158.

⁶⁵ MELLES Emil: Gondolatok. *Görög Katolikus Tudósító*, 2. (1922. április 30.) 9. sz. 1.

⁶⁶ VÉGHSEŐ Tamás: „...minden utamat már előre láttad”. Éditions du Signe, Strasbourg, 2012. 15.

⁶⁷ PIRIGYII. i.m. 2. kötet, 89–90.

te minden döntéshozó támogatásáról biztosította őket. A magyar kormányzat magatartását azonban a témával foglalkozó szakemberek sem vizsgálták eddig, mint ahogy a dorogi mozgalom szervezői és irányítói sem mérlegelték beadványaik és fellépéseik várható hatását, pedig ez a körütekintés megóvhatta volna őket a sorozatos kudarcoktól. Ha tágabb összefüggések között elemezzük a magyar identitástörekvést és az országos nagypolitika eseményei közé próbáljuk helyezni ezeket a megnyilvánulásokat, akkor láthatjuk, hogy a szervezők időről időre a legrosszabbkor indították el kezdeményezéseiket. Az első feliratok 1866-os keltezésűek. Ebben az évben már küszöbön áll a kiegyezés, amelyben a románok saját nemzeti törekvéseik kudarcát látták, már csak azért is, mivel korábban, 1865-ben az erdélyi országgyűlés az anyaországgal való unió mellett döntött.⁶⁸ Ebben a helyzetben, épp a kiegyezésről folyó tárgyalások közepette nyilvánvalóan nem állt az országos politika érdekében tovább feszíteni a húrt, és a jórészt Erdélyben élő magyar görög katolikusokat leválasztani a román egyházzal. Az újabb kérvények 1868-ban íródtak az országos és egyházi méltóságokhoz. Nos, épp ez az az év, amikor nem sokkal a kiegyezést követően elfogadták a nemzetiségi törvényt, amelynek előkészítő szakaszában többek között az erdélyi románok vezetői is markáns, a kormánnyal ellentétes álláspontot foglaltak el.⁶⁹ Érthető, hogy egy ilyen légkörben a magyar püspökség ügyében senki nem akart tengelyt akasztani egyetlen nemzetiségi csoporttal sem.

A következő kezdeményezés időpontja 1881. január 23-a, a korabeli dokumentumok keltezése szerint. Ugyancsak ez év májusában hivatalosan is létrejött a Román Királyság, amely olyannyira megerősítette Magyarország egyik legnagyobb számú nemzetiségét, az erdélyi románságot, hogy 1881. május 13-án Nagyszebenben megalakult az egységes Román Nemzeti Párt. Ráadásul a román nemzeti program követelte Erdély autonómiájának visszaállítását is.⁷⁰ Itt ismét figyelembe kell venni, hogy a görög katolikus magyarok egy jelentős része épp a Partium és Erdély területén élt. Aligha kétséges, hogy a magyar külpolitika ekkor sem szívesen élezte volna ki a románokkal való viszonyt azért, hogy a román görög katolikus egyházhoz tartozó egyházmeggyéből egy magyar püspökség területét kihasítsa. De ezt erősítik az Osztrák–Magyar Monarchia korabeli külpolitikai törekvései is. Vagyis az, hogy a Monarchia az 1879-ben létrejött kettős szövetség kibővítésére törekedett, és

⁶⁸ KOLOSSA Tibor: A dualizmus rendszerének kialakulása és megszilárdulása (1867–1875). In: *Magyarország története*. 3. kötet. Szerk. PACH Zsigmond Pál. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987. 805.

⁶⁹ Uo. 805–814.

⁷⁰ KATUS László: A nemzetiségi kérdés és Horvátország története. In: *Magyarország története*, i.m. 1381–1384.

ennek megfelelően nem állt érdekében az új keleti szomszédal megrontani a kapcsolatot. És bár a Román Királyságnak területi igényei voltak Erdély vonatkozásában, miután ezekről átmenetileg lemondott, mégis sikerült úgy alakítani a tárgyalásokat, hogy az ekkor már hármass szövetségként emlegetett paktumhoz 1883-ban Románia is csatlakozott.⁷¹ Nyilvánvalóan, bármiféle olyan törekvés, amelyre rászűthető a nacionalizmus bélyege –és láttuk, hogy a dorogi mozgalom ilyen-, veszélyeztette volna ezeket a nagypolitikai érdekeket.

Bár a millennium megünneplése látszólag kedvező atmoszférát biztosított az újabb fellépésre, valójában ekkor sem volt sokkal jobb a politikai környezet. A nemzetiségek szabadságjogaik kiszélesítése érdekében tett lépései egyre gyakoribbak és egyre erőteljesebbek voltak. Ennek egyik kiemelkedő mozzanata volt az a budapesti szerb, román, szlovák kongresszus 1895-ben, ahol a németeket és a ruténeket is közösen szólították fel a csatlakozásra és törekvéseik összehangolására.⁷² Ebben a helyzetben veszélyes lett volna a szláv, rutén és román többségű egyházból a magyarok kiszakítása. Az országgyűlés politikai erői egymással is pillanatnyi „fegyverszünetre” törekedtek, örültek, hogy az ezer éves államiság jegyében szünetelhetnek a politikai küzdelmek és igyekeztek élvezni „az isten békéje” állapotát.⁷³

Összegzés

Jól látható tehát, hogy a dorogi mozgalom törekvései egy kulturális, népi kezdeményezésből váltak politikai színezetű követeléssé annak ellenére, hogy az érintett magyarok, illetve az általuk létrehozott bizottságok semmilyen hatalmi, politikai érdeket nem fogalmaztak meg, illetve tevékenységükkel nem akartak ilyesmit kiszolgálni. Az pedig, hogy a követelést nacionalista jelzővel lehetett illetni, egyáltalán nem tett jót azok számára, akik egyszerűen csak a templomban is szerették volna az anyanyelvüket használni, idegen nemzetek nyelve helyett. Ugyanakkor a mozgalom eredeti célja, vagyis a templomi nyelvhasználat megváltoztatása szinte elkerülhetetlenné tette a mozgalom nemzeti sajátosságainak megerősödését a századforduló Magyarországon, amelyet annak vezetői egyébként nyíltan vállaltak.

⁷¹ DIÓSZEGI István: Az Osztrák-Magyar Monarchia külpolitikája az 1880-as években. In: *Magyarország története* i.m. 1311–1312.

⁷² PÖLÖSKEI Ferenc: A dualizmus válságperiódusa (1890–1918). In: *Magyarország története a 19. században*. Szerk. GERGELY András, Osiris, Budapest, 2003. 515.

⁷³ Uo. 497.

Ezzel együtt, a mozgalom magán viselte az alulról szerveződő spontán törekvések jellemzőit is. Túl azon, hogy érdekérvényesítő ereje létszámánál, valamint gazdasági, és politikai súlytalanságánál fogva nem volt, a szervezők és irányítók nem vették figyelembe, hogy kérésük milyen érdekszférában kerül a közfigyelem középpontjába. Így történhetett, hogy érthető és jogos igényeik érvényesítése sorozatosan sikertelen maradt évtizedeken keresztül.

Ugyanakkor, ahogy a sorozatos kormányzati elutasításoknak is okai voltak, úgy oka volt annak is, hogy egy 1911-es főrendi házi felszólalást követően 1912-re mégis létrehozták a Hajdúdorogi Görög Katolikus Egyházmegyét. Mondhatjuk talán, hogy egy év alatt behozták ötven év lemaradását. S hogy miért? Nos, az eddig ebben a témakörben keletkezett szakirodalom – amely túlnyomórészt közvetlenül, vagy közvetve érintett egyházi emberek, illetve egyháztörténészek tollából való-, általában úgy véli, hogy a püspökség létrehozásának sikere abban keresendő, hogy a mozgalomban tevékenykedők „...*méltó egyházas szellemben küzdöttek*”.⁷⁴ Azonban a mozgalom kudarcai-
nak, valamint az ugyanezekben az időpontokban ellenérdekelt országos politikai történéseknek az összevetése és egybeesése alapján joggal feltételezhető, hogy ebben az esetben is másról volt szó. Ahogy időről időre a dorogiak érdeke fölött egy „magasabb rendű” politikai érdek jutott érvényre, úgy minden bizonnyal a Hajdúdorogi Egyházmegye létrehozásához is arra volt szükség, hogy a mozgalom érdekei egybeessenek más politikai szempontokkal. Összességében tehát elmondható, hogy, miként a mozgalom kronológián túli történetének számos összefüggése ismeretlen még, úgy az egyházmegye alapításához fűződő érdekviszonyok sem tisztázottak egyelőre, és a témával összefüggésben még további kutatások szükségesek.

Csaba Endrédi

**The Hungarian Greek Catholics' Search for Identity
at the Turn of the 19th-20th centuries**

At the beginning of the 20th century it was not uncommon in Hungary that the Hungarian speaking members of the Greek Catholic Church attended masses which were compulsorily conducted in Romanian or Slavonic. It would be pointless to look for the roots or the causes of this surprising fact in Hungarian historical works since, apart from a few ecclesiastical historians involved in the issue, the profession has not shown much interest in the

⁷⁴ GRIGÁSSY GY. i.m. 88.

matter so far. This topic is not the only exception; the details of how the Diocese and the Greek Catholic Bishopric of Hajdúdorog were established and practically the complete history of Hungarian speaking Greek Catholics have not been investigated yet. However, my research reveals that this was an important issue not only for contemporary Hungarian public life but also for the government's policy towards nationalities. It is also basically unknown that although they fought for their national identity and to be accepted as Hungarians on a religious basis for half a century, they could only establish their own diocese within the Hungarian church system in 1912. However, due to the changes in domestic and international politics, for a short period of time their culturally motivated national ambition and the Greek Catholic Diocese of Hajdúdorog, which was established as a result of their efforts, found themselves at the centre of attention. The tense atmosphere of domestic politics and the struggles of the country's nationalities for independence fundamentally determined the course of events in the Kingdom of Hungary at the turn of the 19th and 20th centuries. I was at that time that the focus of high politics shifted to the few hundred thousand Hungarian Greek Catholics, who, as a nationality, fought for their rights within their own Church, and due to this effort they gained the sympathy of the general public. This study attempts to answer the following questions: where does their decades-long movement for the acknowledgement of their nationality within their own Church originate from? What was the result of this movement? And finally why did it take fifty years for them to achieve even partial successes?

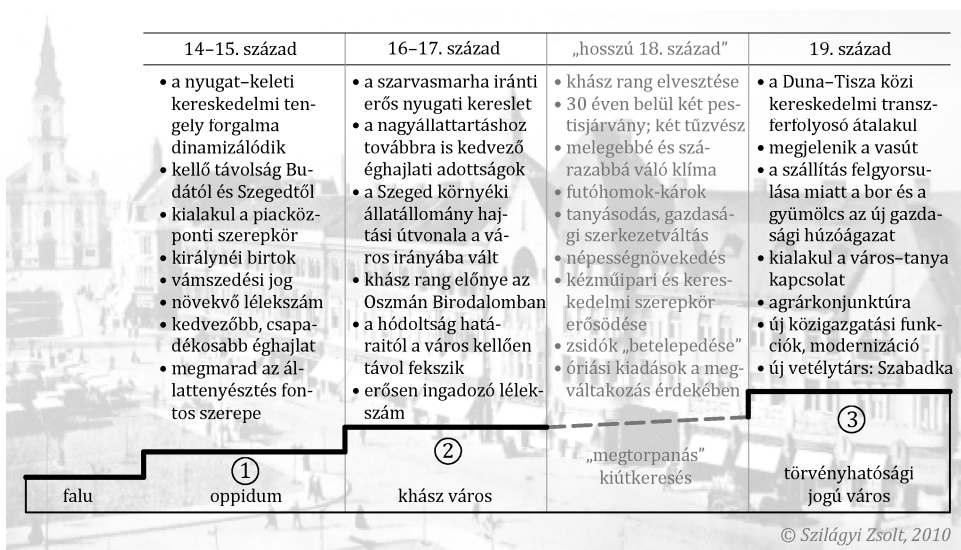
Szilágyi Zsolt

„Barackváros főtere”, 1880-1940

Kecskeméti városfejlődés hatszáz éve

Minden jel szerint, Kecskemét városfejlődésében három szakasz, jól elkülöníthető egymásra épülő, úgynevezett lépcsőfok mutatható ki. Amíg a város 14–15. századi első fejlődési lépcsőfoka a 16–17. századi következő, második továbblépés alapjait jelentette, addig a 17. század utolsó harmadára elért szint a Horthy-kori város tekintetében utolsó, már a 19. századi látványos fejlődést vetette meg. A török kori alföldi „városhálózatban” elfoglalt illusztris pozíció megszilárdulása – nem magyarázható a város középkori *kiemelkedő* fejlődése nélkül. Ugyanakkor eme magasabb, egymásra épülő első két lépcsőfok, amelyről Kecskemét előbb a 16. majd a 18. század elején továbblépett, önmagában kevésnek bizonyult volna más, helyi és külső tényezők együttes jelenléte, hatása nélkül. Különösen áll ez a 18. századra, amelyet országos viszonylatban – minden pusztulás és veszteség ellenére – mégiscsak meglepő demográfiai előnnyel nyitott a város. Kérdés, hogy melyek voltak, lehettek azok a tényezők, körülmények, amelyek az említett folyamat irányát és volumenét döntően befolyásolták, meghatározták?

Az említett szakaszok mindegyike közvetlen-közvetett fejleménye volt a terméshasználati, a geopolitikai, a politikai, a közigazgatási, a gazdasági s mindezek függvényében a helyi társadalmi környezetnek. Vagyis ezek együttes hatásként előállt lokális lehetőségek kihasználásában, a kialakuló – előbb felsorolt, széles értelemben vett – környezeti feltételekhez való alkalmazkodásban, tehát a „kihasználás” és az „alkalmazkodás” kölcsönös, finom összjátékában s ezek formálódó mechanizmusában születtek meg a kecskeméti városfejlődés egymásra épülő lépcsőfokai. Az *1. ábra* mintegy rövid összegzése a hatszáz éves városfejlődés folyamatának, a környezeti tényezők kölcsönkapcsolatának, amely csupán a legfontosabbnak ítélt néhány elemet veszi számba.



1. ábra A kecskeméti városfejlődés három lépcsőfoka a középkortól a modernkorig

Kiemelkedését Kecskemét a középkori környező falvak sorából kezdetben a szárazabb viszonyokhoz is kiválóan alkalmazkodott helyi állattartásnak köszönhetette, melynek vélhetően honfoglalás kori hagyománya élt tovább. E gazdasági tevékenység a táji adottságokat kihasználva a város egyik meghatározó fejlődési alapja lehetett. A 14. századtól markánsabbá váló éghajlatváltozás (a kisjégkorszak) hűvösebb és egyben csapadékosabb klímát hozott.¹ Környezet-átalakító hatása, úgy tűnik, kedvezően befolyásolta a táji állattartás kondícióit, lehetővé téve a nagytestű állatok elterjedését. E funkciót erősítette tovább a 14–15. században felélénkülő tranzit-kereskedelem, amely a város területén haladt keresz-

¹ A kisjégkorszak alapvetően négy periódusból állt: egy 1300–1450 közötti erőteljesebb lehűlésből, egy 1450–1600 közötti enyhébb, de a középkori éghajlati optimumtól még lényegesen hűvösebb etapból, majd 1600–1700 között egy ismételt, ám ezúttal még erőteljesebb hőmérséklet-süllyedésből, végül pedig egy nagyjából 1700-tól kezdődő – kisebb megtorpanásokkal leírható – folyamatos felmelegedési fázisból. Ugyanakkor a legújabb kutatások azt is igazolni látszanak, hogy Európa többi térségéhez képest a Kárpátok vonulataiban a kisjégkorszak egészen a 19–20. század fordulójáig fennállt. – SZEGEDI Sándor: Félézer év fagyoskodás. A kisjégkorszak jelleme. A *Földgömb* (Új sorozat) 12, 2010, 3. 26–37., 37. A legfrissebb tudományos eredmények a kisjégkorszak kezdetét korábbra, az 1200-as évek második felére helyezik, lásd: MILLER, Gifford H.–GEIRSDÓTTIR, Áslaug–ZHONG, Yafang–LARSEN, Darren J.–OTTO-BLIESNER, Bette L.–HOLLAND, Marika M.–BAILEY, David A.–REFSNIDER, Kurt A.–LEHMAN, Scott J.–SOUTHON, John R.–ANDERSON, Chance–BJÖRNSSON, Helgi–THORDARSON, Thorvaldur: Abrupt onset of the Little Ice Age triggered by volcanism and sustained by sea-ice/ocean feedbacks. *Geophysical Research Letters* 39, (January 2012) 1–5. (elektronikus kiadás: DOI:10.1029/2011GL050168).

tül összekötve a transzferfolyosó két végpontjában virágzó Pestet(–Budát) és Szegedet.² A korszakban e két (illetve három) központ fejlődése, gazdasági prosperitása kedvező hatással volt – a köztük folyó kereskedelem révén – Kecskemét városára is. A Zsigmond-korban nyert, majd továbbörökített vámjogát Kecskemét alighanem éppen ennek köszönhette mint királynéi birtok.³ E kiváltságok és szerepkörök birtokában a város – alföldi viszonylatban – jelentős piac-központtá lett,⁴ mely hatással volt – jobbára bevándorlás formájában – a helyi lakosság gyarapodására.⁵ Minden ránk maradt, igaz többnyire csak közvetett forrás abba az irányba mutat, hogy Kecskemét a városfejlődés eme első lépcsőfokán, a középkor végéig kiemelkedő mezővárosa (oppiduma), lélekszámát tekintve átlagon felüli nagyságú centruma volt az országnak.⁶ E karakter megjele-

² DRASKÓCZY István: A honfoglalástól a 16. századig. In: *Magyarország gazdaságtörténete a honfoglalástól a 20. század közepéig*. Szerk. HONVÁRI János. Aula Kiadó, Budapest, 2003. 7–78., 60.

³ LIPÓTYZ Sándor: *Kecskemét th. város birtokszerzése és a szabad királyi városság kérdése*. (Kolozsvári-szegedi értekezések a magyar művelődéstörténelem köréből 30.) Szeged, 1935. 3. vö. HORNYIK János: *Kecskemét város története, oklevéltárral*. I. köt. Nyomatott Szilády Károlynál, Kecskemét, 1860. 169. és BÁCSKAI Vera: *Városok Magyarországon az iparosodás előtt*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 39.

⁴ Kubinyi András közelmúltban publikált „központi hely” vizsgálata a 15–16. század fordulóján az Alföldön és peremvidéken, mintegy 245 olyan mezővárost talált, amelyet a források legalább egyszer oppidumként említettek. Kecskemét ekkor, ama kevés 18 város egyike volt, amely a széles értelemben vett alföldi mezővárosok – funkcionális szerepköre alapján – felső, 37 tagú (15 százeleknyi) állományába tartozott. KUBINYI András: *Városfejlődés és városhálózat a középkori Alföldön és az Alföld szélén*. (Dél-alföldi évszázadok 14.) Csongrád Megyei Levéltár, Szeged, 2000. 50. – saját számítás.

⁵ Ennek egyik kézzelfogható bizonyossága a 15. század első felében a templom (később ferences-templom) befogadóképességének jelentős bővítése. – BICZÓ Piroska: Jelentés a Kecskemét-Kossuth téren végzett ásatásról. In: *Cumania* (Bács-Kiskun Megyei Múzeumok Közleményei, Archeologia) 4. köt. Szerk. HORVÁTH Attila–H. TÓTH Elvira. Bács-Kiskun Megyei Múzeumok Igazgatósága, Kecskemét, 1976. 329–360., 350.

⁶ Kecskemét lélekszáma (1500 fő) – alföldi viszonylatban – a 16. század elejére kiemelkedőnek számított, kétszer akkora volt, mint egy átlagos „fejlettebb” mezőváros, de csupán félannyi, mint egy hasonlóan átlagos szabadkirályi város. Kubinyi András – Csánki Dezsővel szemben – a középkor végére, mintegy 500-ra teszi a tényleges mezővárosok számát a Kárpát-medencében. (CSÁNKI Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. V. kötet. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1913. oldalszám nélkül – Összegzés című táblázat; KUBINYI András: Gazdasági élet és társadalmi átalakulás a középkor végén. In: ENGEL Pál–KRISTÓ Gyula–KUBINYI András: *Magyarország története 1301–1526*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 275–324. 280. (A továbbiakban: KUBINYI A.: *Gazdasági élet*.) vö. KUBINYI András: *Városfejlődés és városhálózat a középkori Alföldön és az Alföld szélén*. (Dél-alföldi évszázadok 14.) Csongrád Megyei Levéltár, Szeged, 2000. 50.) E városállomány felső harmadának (mintegy 150 városnak) az összlakosságát nagyjából 130 ezer főre becsülte. Eszerint a nagyobb, jelentősebb mezővárosok átlagos méretét, közel 870 főben határozhatjuk meg. Kecskemét lélekszáma a 16. század elejére elérhette az 1500 főt. (BÁCSKAI V.: *Városok*. 71. – Bácskai Vera a becslést, 2010. május 22–23-ai levélvált-

nésében illetve e népességkoncentráció méretének alakulásában, ismereteink szerint már ekkor, a közeli falvak elnéptelenedése is komoly szerepet játsz(hat)ott.⁷

A város érvényesülési lehetőségei a 16. századtól a geopolitikai tér átrendeződésével alapvetően megváltoztak. A török hódítás új politikai, közigazgatási, gazdasági és új társadalmi viszonyokat is teremtett. Az új feltételek szorításában a város (súlyos adók fejében, évről-évre) megvásárolta a khász rangot, mely kiváltság egyben a továbbfejlődés alapjául is szolgált. Kétségtelen, hogy e „rang” előnyösen hatott a helyi – mindenekelőtt nagyállattartó – gazdálkodásra és a főleg erre épülő kereskedelemre. A város növekvő gazdasági-kereskedelmi szerepkörét ezen felül hasonlóan, nagyban elősegítették az atlanti Európában 16. században lejátszódó árukeresleti, áruforgalmi változások.⁸ E Közép-Európában is kibontakozó keresleti növekedés eredménye volt az alföldi állattartás volumenének erőteljes emelkedése. Ehhez az átrendeződő struktúrához alkalmazkodott Kecskemét városa is. A folyamat egyik fő motorja a 14. századi, Európa szerte komoly áldozatokat követelő pestis utáni ismételt népességnövekedés volt, amelyben a kontinens lélekszáma másfélszáz év alatt mintegy harmadával, a 16.

tásunk alapján, Zimányi Vera munkájában megjelölt adózó háztartásfők száma nyomán végezte. Vö. ZIMÁNYI Vera: Gazdasági és társadalmi fejlődés Mohácstól a 16. század végéig. In: *Magyarország története tíz kötetben*. 3/1. köt. Szerk. PACH Zsigmond Pál. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985. 285–391., 381. és 383.) A szabad királyi városok átlagos lélekszáma 3670 fő volt (KUBINYI A.: *Gazdasági élet*. 279. – saját számítás).

⁷ A falvak átlagos mérete a 11–15. század között 180-ról alig 90, talán a Duna–Tisza közén csak 110 főre csökkent, miközben számuk néhány ezerről, megközelítőleg 15 ezerre emelkedett. – BÁCSKAI Vera: *Magyar mezővárosok a XV. században*. (Értekezések a történeti tudományok köréből, új sorozat 37.) Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. 29. A születő új falvak mellett régiek néptelenedetek el, váltak enyészetté, amelynek számos oka, úgymint az árvíz, a tűzvész vagy éppen egy-egy visszatérő járvány lehetett, – hogy a politikai-hatalmi tényezőket ne is említsük. – KRISTÓ Gyula: *Gazdaság és társadalom a XIV. században*. In: ENGEL Pál–KRISTÓ Gyula–KUBINYI András: *Magyarország története 1301–1526*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 25–37., 35–36. (A továbbiakban: KRISTÓ Gy.: *Gazdaság és társadalom*.) vö. DRASKÓCZY I.: *A honfoglalástól*. 34–35. Ilyenkor a legtöbb esetben, bizonyára nem a település teljes lakossága „pusztult” el, hanem az életben maradtók – az európai hasonló folyamatokhoz „illeszkedően” – a környezetük nagyobb, olykor jobban prosperálóbb központjaiba költöztek. Ez pedig idővel, egyes régiókban a települések koncentrációjához vezetett (NAGY Balázs: A „XIV. századi válság” és a gazdasági erővonalak átrendeződése. In: *Európa ezer éve. A középkor*. II. köt. Szerk. KLANICZAY Gábor. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 199–207., 202). Kérdés, hogy a Duna–Tisza köze ilyen régiónak számított-e a 14–15. századi Kárpát-medencében. Alighanem igen, hiszen az említett időszakban az Alföld településeinek 20–36 százaléka pusztult el. – KRISTÓ Gy.: *Gazdaság és társadalom*. 25.

⁸ BELUSZKY Pál–GYÖRI Róbert: *Magyar városhálózat a 20. század elején*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2005. 34.

század elejére 50-60 millióról 70-80 millióra gyarapodott.⁹ A növekvő lakosság élelmezésében ilyenformán kiemelt szerep jutott a Kárpát-medence alföldi területein működő gazdaságoknak, melyek terményeit és főleg állatállományait az ekkorra környezetükből kiemelkedő központok – mint amilyen Kecskemét is volt – gyűjtötték össze s továbbították piacközponti szerepükük révén; biztosítva ezzel maguknak a fejlődést.¹⁰ Mindehhez az éghajlati feltételeket továbbra is a kisjégkorszak, a település- és népességföldrajzi (e szempontból előnyös) körülményeket pedig a török korban felerősödő pusztásodás nyújtotta.

Kecskemét – Szegedet nem számítva – a Duna–Tisza közti táj messze kiemelkedő népességkoncentrációs „gócpontja” lett. Területén az 1580-as években 6 ezer léleknél is többen,¹¹ köztük főleg menekültek, bevándorlók laktak.¹² Kétség sem fér hozzá, hogy *Kecskemét az említett táj meghatározó*, (nem mai értelemben vett) *multikulturális központjaként funkcionált, mely arculatot a későbbi századok nagyarányú újabb bevándorlásai is megtartották, továbbberősítették*. A helyiek és bevándorlók között elkerülhetetlen interakciók egészen bizonyosan nagyban formálták a helyi társadalom karakterét, mentalitását. Aligha találhatnánk egyértelműbb jelét a békés egymás mellett élésnek, minthogy a 19. századra a meghatározó vallásfelekezetek templomai, szent helyei mind a főtéren, vagy annak közvetlen szomszédságában kaptak helyet.¹³

Mindezt jól szemlélteti az a kecskeméti látkép, amely egy helyi születésű festő, Szokolay Hártó János rajza alapján készült 1829-ben (*1. kép*).¹⁴ Bár sokat

⁹ KATUS László: *A középkor története*. Egyetemi tankönyv. Pannonica–Rubicon Kiadó, Budapest, 2000. 181–182.

¹⁰ Kecskemét 1563 és 1564 fordulóján egy bő negyedév alatt az összesen kilenc Duna–Tisza közti mezőváros területéről Vácnál elvámolt 17 ezres szarvasmarha-állomány 20 százalékát egymaga adta. – MÉSZÁROS László: Kecskemét gazdasági élete és népe a XVI. század közepén. In: *Bács-Kiskun megye múltjából. A késői feudalizmus kora*. 2. köt. Szerk. IVÁNYOSI-SZABÓ Tibor. Bács-Kiskun Megyei Levéltár, Kecskemét, 1979. 58–286., 134. 46. táblázata alapján saját számítás. Ezzel szemben mások közel kétéves „teljes” – nemcsak az említett tájról származó – forgalom tükrében egyharmados arányról beszélnek. Lásd: ENTZ Géza–GENTHON István–SZAPPANOS Jenő: *Kecskemét*. (Városképek–műemlékek, Kecskemét.) Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 1961. 30. (A továbbiakban: ENTZ G.–GENTHON I.–SZAPPANOS J.: *Kecskemét*.)

¹¹ KÁLDY-NAGY Gyula: *A Budai szandzsák 1546–1590. évi összeírásai*. Demográfiai és gazdaságtörténeti adatok. Pest Megyei Levéltár, Budapest, 1985. 347. vö. BELUSZKY Pál: *A Nagyalföld történeti földrajza*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2001. 136.

¹² MÉSZÁROS L.: *Kecskemét*. 202.

¹³ Igaz az is, hogy akadtak, főleg egy-egy helyi járvány okozta félelem, éhínség alkalmával olyan nézeteltérések, melyekben protestánsok és katolikusok tüztek össze egymással. – HORNYIK János: *Kecskemét város története, oklevéltárral*. II. köt. Nyomatott Szilády Károlynál, Kecskemét, 1861. 130–131.

¹⁴ ENTZ G.–GENTHON I.–SZAPPANOS J.: *Kecskemét*. 53. vö. PÉTERNÉ FEHÉR Mária–SZABÓ Tamás–SZÉKELYNÉ KÖRÖSI Ilona: *Kecskeméti életrajzi lexikon*. (Kecskeméti füzetek 4.) Kecskemét Mo-

levon a kép forrásértékéből, hogy azt végül olyas valaki metszette, aki – ismereteink alapján – nem kötődött a városhoz, jöllehet Karacs Ferenc, korának egyik legismertebb kartográfusa, rézmetszője s kötetek, újságok egész sorának illusztrátora volt.¹⁵ Mind Szokolay Hártó, mind Karacs egyformán megfordultak Bécsben tanulmányaik során, ami arra enged következtetni, hogy ismer(hett)ék a korabeli, főleg német városábrázolási technikákat, melynek egyébként számos jegye világosan látható is az elkészült metszeten. Ezek közül legszembeötlőbb, hogy a település méretéhez képest a templomok aránytalanul nagyok; látványosan kiemelkednek a környezetükből. E szándékos túlzás mögött, általában, ezen épületek (intézmények) fontosságának, méltóságának a kihangsúlyozása húzódott meg.¹⁶ Kecskemét esetében – az előbbi gyakorlat mellett – azonban felmerül egy, a háttérben meghúzódó (eddig ki nem mondott) másik motívum is: a látkép délnyugati irányból mutatja a várost, s ha ezt a képet egyszerűen összevetjük egy hiteles térképpel (vö. 2. ábra), amit a látképnek megfelelően tájolunk, akkor egyértelművé válik, hogy a valóság és az ábrázolás között jelentős különbség áll fenn. A látkép templomai mintha szorosan egymás mellé épültek volna, mintha összenőttek vagy még inkább egybenőttek volna; lényeg, hogy semmi esetre sem különülnek el látványosan egymástól. Azt persze nem lehet megállapítani, hogy mindez a történeti koncepció múltba való visszavetítése-e s az előbbiektől kihangsúlyozása, netán a kortársakban is ilyesféle gondolatok fogalmazódtak meg a kép láttán, vagy ami még fontosabb, maguknak a készítőknél valóban ez lett volna-e a szándékuk; tudniillik, hogy érzékeltessék: a helyi egyházak egymással (szoros) egységben élnek és működnek. Ezt biztosan nem tudhatjuk, mégis különös, hogy a kép elkészülte után egy bő évszázaddal később (e sorok írásához mérve fél évszázaddal korábban), a látkép első elemzőjének, Entz Gézának, ha nem is ilyen kontextusban, de hasonlóan az a gondolata támadt, hogy a „tenge-lyében tornyokkal jellemezhető különben szélesen elnyújtott városkép ezen az ábrázoláson természetesen nem látszik, hiszen *az egész rendelkezésre álló teret a városmag összevont képe tölti ki*”.¹⁷ Tény, hogy ezek a látképek a saját korukban olyan kommunikációs eszköznek számítottak, amelyek – még ha csak áttételesen is, de – többé-kevésbé tükrözték a település lakóinak (polgárainak), különösen a

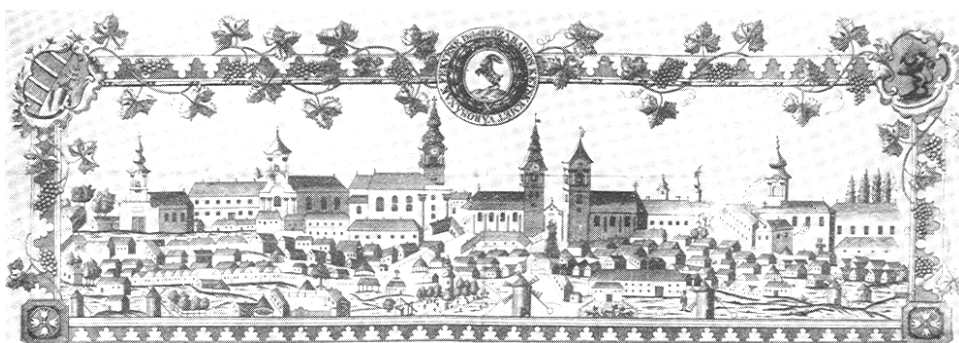
nográfia Szerkesztősége, Kecskeméti Lapok Kft., Kecskemét, 1992. (Szokolay Hártó János címszó.)

¹⁵ FOGHTÚY Krisztina: Karacs Ferenc rézmetsző tevékenysége a korabeli sajtó tükrében. *Magyar Könyvszemle* 116, 2000, 1., 94–99.

¹⁶ STRACHE, Daniel: A premodern városi tér kutatása. Módszertani megjegyzések a városképek és városlaprajzok használatához az első magyar várostörténeti atlasz megjelenése kapcsán. *Korall* 45, 2011, 3., 176–193., 179.

¹⁷ ENTZ G.–GENTHON I.–SZAPPANOS J.: *Kecskemét*. 54. (Kiemelés Sz. Zs.)

metszet megrendelőjének¹⁸ az elképzelését a városi tér megjelenítésével kapcsolatban, s amelynek kétségtelenül üzenete, hatása is volt.¹⁹



I. kép Kecskemét látképe az 1820-as évek végén²⁰

Visszatérve: a város gazdasági prosperitása, a hódoltsági környezet vonzó táptalaja lett a 16. századi protestáns nézeteknek. E kulturális sokszínűség egyik alföldi, kiemelkedő központjaiként értelmezzük tehát a várost abban a formában, amiben a török kor alatt működött. Annál is inkább tehetjük ezt, mert a „példátlan” geopolitikai helyzetben Kecskemét valóságos sziget formájában a hódoltság határaitól 100–150 kilométerre, mélyen az elpusztult falvak „ölelésében” (Cegléd és Nagykőrös „szomszédságában”) feküdt, mely attribútum csakugyan tovább erősítette a város említett szerepkörei mellett, a *környezetéhez mérve* valóban multikulturális, meghatározó jellemvonását.

A lakosságszám a fennálló viszonyokhoz képest kedvező körülmények ellenére is a gyakori háborúskodások és járványok miatt – amelyek sűrű ismétlődésében bizonyosan nagy szerepet játszott a város kereskedelmi funkciója – továbbra is erősen ingadozott. E korábbi időkhez képest szokatlan méretű fluktuáció állandó velejárója lett – a környező, hatalmas puszták miatt, ahonnan az utánpótlás már eleve lehetetlen volt – a távolabbi területekről való folyamatos bevándorlás, ami óhatatlanul is a város sokszínűségét és ebből eredően feltehetően a gyakoribb problémák iránti érzékenységet, problémamegoldó képességét formálta, fejlesztette. Megítélésünk szerint e képesség, amelyre a „város” fokozatosan a török kor alatt egyre inkább szert tett, döntően meghatározta a későbbi városfejlődés néhány karakterisztikus vonását; ami érzékletesen megnyilvánult a

¹⁸ Ez esetben a helyi molnár céh.

¹⁹ Vö. STRACKE, D.: *A premodern városi tér*. 180.

²⁰ Karacs Ferenc rézmetszete Szokolay Hártó János rajza alapján. Készült Budán, 1829-ben. Forrás: ÉNTZ G.–GENTHON I.–SZAPPANOS J.: *Kecskemét*. 53.

település 19–20. századi földbirtok-politikájában, vagy az 1920 utáni újabb gazdasági szerkezetváltásban, de abban is, ahogyan a két világháború közötti időszak szociális problémáit kezelte.

Bizonyítani ma már *közvetlen* módon nemigen lehet a város eme „sajátos” mentalitásának eredeti gyökereit. A 16–18. századi viszonyokra vonatkozó „multikulturális” koncepciónk – amíg azt újabb, mélyebb kutatások nem halványítják – talán elfogadható módon segít értelmezni egy újabb dimenzió keresztül Kecskemét városfejlődésének folyamatát, valamelyest közelebb is kerülve a sajátos, egyedi vonások megértéséhez – s nem megmagyarázásához.²¹

A város történetében a „hosszú 18. század” hozzávetőlegesen a török kor végével indult s a reformkor kezdetével végződött. Ez a nagyjából 130–140 év egészen gyökeres, mélyen ható és csak jóval később kiteljesedő folyamatokat indított el. E (ki)útkeresésben a város nemcsak elvesztette a khász rangot, hanem emellett a Rákóczi-féle harcok, és más megpróbáltatások, komoly nyomot hagytak rajta, mégis a település reálisan alig felmérhető gazdasági, vitalitási potenciálját igazolja, hogy 1720 után alig két évtized alatt négy-ötszörösére, nagyjából 18 ezerre emelkedett a helyi lélekszám.²² E látványos gyarapodás, pontosabban

²¹ Az, hogy valóban meghatározó tényező lehet a multikulturális vonás egy település „fejlődése” során, jól igazolja az utóbbi idők brit történeti földrajzának kiemelkedő művelője John Langton által írt egyik tanulmány is. Az alapos levéltári kutatásokra épülő munka az angol ipari forradalom bölcsőjének számító, 16–19. századi Lancashire regionális szerkezetét vette szemügyre, és azzal a megállapítással zárult, hogy a környezetéhez képest itt jelentős számban élő katolikusok meghatározó szerepet játszottak a helyben kibontakozó iparosodási folyamatban, noha az említett terület közel sem volt „katolikus régió”. A gyors és látványos gazdasági átalakulás mozgatórugója – Langton szerint – az volt, hogy Lancashire multikulturális régiónak számított. – LANGTON, John: *The Continuity of Regional Culture: Lancashire Catholicism from the Late Sixteenth to the Early Nineteenth Century*. In: *Issues of Regional Identity*. (In Honour of John Marshall.) Ed. ROYLE, Edward. Manchester University Press, Manchester and New York, 1998. 82–101. vö. TIMÁR Lajos: Történeti földrajz és társadalomtörténet. In: *Bevezetés a társadalom történetébe*. Hagyományok, irányzatok, módszerek. Szerk. BÓDY Zsombor–Ö. KOVÁCS József. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 341–370., 354.

²² 1785 táján a város népessége meghaladta a 22 ezer főt. – *Az első magyarországi népszámlálás (1784–1787)*. Szerk. DANYI Dezső–DÁVID Zoltán. Központi Statisztikai Hivatal, Művelődésügyi Minisztérium Levéltári Osztálya, Budapest, 1960. 120–121. Az adózó háztartásfők száma 1720-ban 728 fő volt. A becsléshez 5,0 koefficiens és +20 százalékos korrekciót használva, Kecskemét lélekszámát ekkor, 4300–4400 fő körül állapíthatjuk meg. Módszertanilag és kritikailag lásd: Szakály Ferenc a 16–17. századi hódoltsági területen elfogadhatónak tartja a háztartásonként számított 5 fős méretet, jöllehet a 16. század első felében – Szeged esetében – inkább 4,2-es szorzószámot használt, míg Káldy-Nagy Gyula nyomán az így kapott nyers adatokat 20 százalékos többlettel korrigálta, amelyet az adóösszeírásokból kimaradt népesség indokolt. – SZAKÁLY Ferenc: *Török megszállás alatt (1543–1868)*. In: *Szeged története*. 1. köt. (A kezdetektől 1686-ig). Szerk. KRISTÓ Gyula. Somogyi-Könyvtár, Szeged, 1983. 535–738., 548., 675–677. Az 5-ös koefficiens, a vizsgált területen, a 18. századvégi források alapján is tartható. Az 1784–1787. évi nép-

az ezzel járó növekvő forgalom okozhatta részben – újabb pestis formájában – a városra boruló, hosszan elnyúló, szűkös évtizedeket. Mégis, Kecskemét lakossága – korábban soha nem tapasztalt méretet öltve – az 1780-as években már a 22 ezer főt is meghaladta. Ez pedig bizonyára egyet jelentett azzal, hogy a lakosság túlnőtte a város mindenféle tekintetben vett kereteit. Nemcsak a korabeli viszonyokhoz mért „túlzsúfoltság” az,²³ amit könnyen magunk elé képzelhetünk, ha-

számlálási eredmények alapján Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegyében Őri Péter az átlagos háztartásméretet 5,15 főben állapította meg, amely 1785 és 1890 közötti időszakban (4,5 főre) csökkenő tendenciát mutatott. – ŐRI Péter: Család és házasodás a 18–19. századi Magyarországon. Pest–Pilis–Solt–(Kiskun) megye, 1774–1900. *Korall* 30, 2007, December, 61–98., 75. (5. táblázat). A kérdés, egyelőre nyitott: vajon a 18. századot megelőző török korban – a későbbi tendencia alapján – is feltételezhetünk valamelyes háztartásméret-csökkenést? Amennyiben igen, akkor ez egyben azt is jelentené, hogy a 5,0-ös koefficiens értékét magasabbra kell kalibrálnunk, amelyre választ majd a további kutatások hozhatnak. Addig is többre, mint a koefficiens értékének lehetséges módosulására felhívni a figyelmet, nem vállalkozhatunk, ellenben hangsúlyozni kívánjuk, hogy a II. József-kori népszámlálás adatai arra figyelmeztetnek bennünket, hogy az alföldi nagyvárosok (népességméretük szerinti csökkenő sorrendben: Debrecen, Kecskemét, Szeged és Hódmezővásárhely) esetében apró, ám mégis jelentős különbségek is rögzíthetők. Debrecenben és Szegeden az átlagos családméret ekkor 4,91 és 4,98 fő volt, míg *Kecskeméten ez az érték 5,04 főben állapítható meg*, ám Hódmezővásárhelyen lényegesen magasabb: 5,31 fő volt. – *Az első magyarországi népszámlálás*. 120–121., 368–369. (Saját számítás.) Eszerint e népességgkoncentrációk kimutathatóan többnyire alacsonyabb átlagos családmérettel jellemezhetők környezetükkel szemben. Ami amellet szólni, hogy a 18. századot megelőző családméreteket becsléséhez alkalmazott 5,0-ös koefficiens talán nem is eredményez akkora alábecslést, mint ami az Őri-féle adatok alapján feltételezhető volna, – amennyiben továbbra is arra gyanakszunk, hogy a török korban is csökkent a családok átlagos mérete. E ponton túl aligha léphetünk, ugyanis – ahogy arra Ágoston Gábor és Oborni Teréz könyve utal – még az sem tisztázott, hogy mit is értünk háztartáson az adott korszakban. Álláspontjuk alapján a szóban forgó koefficiens 5, ám helyenként akár 15–20 fős érték körül is alakulhat. – ÁGOSTON GÁBOR–OBORNI TERÉZ: *A tizenhetedik század története*. (Magyar századok.) Pannonica Kiadó, Budapest, 2000. 94. Hasonlóan eme nagyfokú bizonytalanságnak – ami az adójegyzékek alapján végzett népességbecsléseket illeti – ad hangot Szakály Ferenc egyik újabb írásában is, amikor azt hangsúlyozza: „Pillanatnyilag nagy nézeteltérés mutatkozik abban a kérdésben, hogy hány személy húzódik meg a magyar porta-, a török háztartásfő-, illetve családfőszámok (a kettő nem azonos!) mögött.” Sőt, „bizonyosra vesszük [írja Szalály], hogy nem reménykedhetünk olyan »varázsszám« kikalkulálhatóságában, amely minden időszakra, minden területre és minden forrástípusra egyaránt érvényes”. – SZAKÁLY FERENC: *Pest–Pilis–Solt megye XVI–XVII. századi dica- és dézsmajegyzékei*. (Előmunkálatok Pest megye monográfiájához 1.) Pest Megye Monográfia Alapítvány, Budapest, 1995. 11–12., vö. KUBINYI A.: *Gazdasági élet*. 279.

²³ Számításunk szerint az 1780-as években a város belterülete pontosan 2 négyzetkilométer, azaz 346 kat. hold volt. (Az első katonai felmérés vonatkozó térképlapjainak digitális újraserkesztését követően a SmartSketch 4.0 szoftver segítségével számoltuk ki a méretarányos földrajzi város alapterületét. Az eredeti térképen a távolság lépésben (schritten) került feltüntetésre. S mivel pontosan ismerjük azt is, hogy az alkalmazott esetben 1 lépés 75,9 centiméterrel volt egyenértékű, így az is kiszámítható lett, hogy 1 kilométernyi távolság az általunk szerkesztett térképen 12,9 milliméternek felel meg. – *Az első katonai felmérés*. A Magyar Királyság teljes területe 965 nagyfelbontású színes térképszelvényen 1782–1785. (8GB térkép, német nyelvű országleírás, tanulmá-

nem a folyamattal együtt járó, felszaporodó napi társadalmi konfliktusok száma is az. A feszültséget az éghajlatváltozás, vagyis a melegebbé és szárazabbá váló klíma (s más egyéb tényezők) miatt futásnak induló homok is tetézte. A gyorsan terjedő homokkal szemben erdő- és szőlőtelepítésekkel igyekeztek fellépni, mellyel párhuzamosan a földek parcellázása is kezdetét vette a századfordulón túl. Ezeknek a válaszlépéseknek pedig egyenes következménye lett a külterületei, tanyai lakosság felszaporodása, mint ahogy idővel a helyi paraszti társadalom átstrukturálódása is az lett.

A tanyás termelési forma újabb eredőjeként jelentkezett a helyi gazdaság-szerkezeti átalakulás, miközben az állattartás az 1740-es évektől – de könnyen lehet, hogy már jóval előtte is – folyamatosan veszített súlyából. Ehhez nagyban hozzájárult a város által korábban bérelt kun puszták többségének az elvesztése, vagyis a külterjes gazdálkodáshoz szükséges tér zsugorodása, és a nyugati kereslet visszaesése is. Az utóbbi hatás összefüggésben állt a Nyugat-Európában 18. század első harmadában épphogy csak elkezdődő mezőgazdasági forradalommal, mely a század végére az említett területen már jelentősen átformálta a kereslet-kínálat viszonyrendszert, ami kihatással volt a közép- és kelet-európai agrikultúrára is.²⁴

A helyi gazdasági prosperitás visszaesésével és a folyamatban lévő mondott egyéb változások közepette a városvezetés egyszerre több megoldással is próbálkozott. Az 1740-es évektől lehetővé tette a zsidók számára a korlátozott letelepedést,²⁵ amelytől vélhetően a város a tranzitkereskedelmi funkciók megerősödését várta. (Az 1780-as években már 80, ötven évvel később, már 800 zsidó élt Kecskeméten.)²⁶ A 18. század derekától a város pedig komolyan gondolt a megváltakozás lehetőségével is. Egy földesúri befolyás alóli felszabadulás kétségtelenül kedvezően hatott a helyi kereskedelem alakulására. Hosszútávon ettől is gazdasági fellendülés volt remélhető, azonban e módszer igen lassú és meglehetősen költséges iránynak bizonyult. Ugyanakkor e cél elérése egyben meglehetősen kíváncsi is volt a tanyásodás felerősödésének és az ehhez kötődő társadalmi-szerkezeti átalakulásnak.

nyok, településnevek. HM Hadtörténeti Intézet és Múzeum Térképtára, Arcanum, DVD ROM, C16:S25, C16:S26, C17:S25, C17:S26., A lélekszám ekkor 22 270 fő volt. – *Az első magyarországi népszámlálás.* 120–121. Így a népsűrűség 11 168 fő/km² körül alakult.

²⁴ OROSZ István: A mezőgazdasági termelés. In: *Európa az újkorban (16–18. század)*. Szerk. OROSZ István–ifj. BARTA János–ANGI János. Multiplex Media – Debrecen University Press, Debrecen, 2006. 35–47., 47.

²⁵ Ö. KOVÁCS József: *Zsidók a Duna–Tisza közén. Társadalomtörténeti esettanulmányok, XVIII–XIX. század.* (Kecskeméti Füzetek 6.) Kecskeméti lapok Kft. – Kecskemét Monográfia Szerkesztősége, Kecskemét, 1996. 38–39. (A továbbiakban: Ö. KOVÁCS J.: *Zsidók a Duna–Tisza közén.*

²⁶ Ö. KOVÁCS J.: *Zsidók a Duna–Tisza közén.* 59. (3. táblázat)

A városiasodási folyamatban inkább megtorpanásnak nevezhető hosszú 18. század mégis számos téren változást, fejlődést is hozott. A növekvő népesség a helyi iparosok számát a század második felében duplájára emelte,²⁷ miközben új, magasabb városhierarchiai szinthez inkább kötődő iparosmesterségek is megjelentek.²⁸ Ezek egyúttal a városiasodás folyamatára utaltak, ám az „ugráshoz”, a városfejlődés újabb lépcsőfokához egyelőre kevésnek bizonyultak. Hogy Kecskemét mégsem maradt le annyira környezetének „urbanizációs” folyamatától, egészen bizonyosan annak is köszönhető, hogy a területén még mindig működő transzferfolyosó két végpontjában Pest(–Buda) és Szeged a közvetlen folyóvízi szállításnak köszönhetően dinamikusan fejlődött a 18. században is. Rájuk hatással volt a 18–19. századfordulós gabonakonjunktúra, mely ellenben Kecskemétet elkerülte, sőt az említett városokhoz képest – e szempontból kedvezőtlen forgalmi fekvéséből eredően – egyre inkább lemaradt. Ama előny, amelyet velük szemben a városnak a török kor jelentett, a 18. század második felére „elolvadt”, s az említett központok tényleges földrajzi, gazdasági fölénye a reformkorra látványosan kiütközve helyreállt. Kecskemét tehát velük nem tarthatott lépést, mégis fejlődésük kedvezően hatott a városra. A gyorsan és dinamikusan átalakuló Pest–Buda „örvénylő” gazdasági gravitációs mezeje Kecskemétet is elérte, s „befogta”.

A 19. század derekán a vasút²⁹ révén a fejlődés új dimenziója nyílt meg Kecskemét előtt. A továbbra is folyamatban lévő helyi gazdasági transzformációban a szőlészet-borászat és a különböző zöldség- és gyümölcstermesztés új jelentőséget nyert. A gyors szállítási lehetőség alkalmat teremtett arra, hogy – túl a helyi szükségleteken – nagyobb méretekben foglalkozzanak növénytermesztéssel a város lakói, melyet leginkább a főváros egyre növekvő kereslete segített elő, s tartott életben. Előbb az 1850-es és 60-as években zajló, majd a 80-as és 90-es években ismét fellépő agrárkonjunktúra lehetővé tette a város gazdasági fellendülését, amely magával hozta, s beindította a modernizációt. Az országosan jelentkező gazdasági válság ellenére az 1870-es években a város tovább-

²⁷ IVÁNYOSI-SZABÓ Tibor: *Kecskemét gazdasági fejlődése 1700–1850*. A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltárának kiadványa, Kecskemét, 1994. 156–167. – alapján végzett saját számítások. A jelzett két évtizedben az iparosok száma 242 főről 433 főre duplázódott.

²⁸ Az 1760-as és az 1770-es években 8 új – a városi (iparos) alapfunkción túlnyúló, magasabb szolgáltatási szintre mutató – mesterség (mint például az ötvös, a patikus vagy éppen a puskaműves) telepedett meg a városban. – IVÁNYOSI-SZABÓ T.: *Kecskemét gazdasági fejlődése*. 156–167. alapján végzett saját számítások.

²⁹ JUHÁSZ István: *Kecskemét város építéstörténete*. (Kecskeméti füzetek 8.) Kecskemét Monográfia Szerkesztősége és a Tiberias Bt., Kecskemét, 1998. 311. és BELUSZKY P.–GYÖRI R.: *Magyar városhálózat*. 60.

prosperált, részben a monarchia belső védett piaca és részben a törvényhatósági jog elnyerése miatt.³⁰

A 19. század utolsó harmadában Kecskemét rendkívül dinamikusan fejlődött. Kiépült a polgári közigazgatás, amely egy sor egyéb szolgáltatás megtelepedését segítette, miközben az utcák képe egyre városiasabb külsőt öltött. Az újonnan épülő középületek, a parkosítások, a közvilágítás vagy éppen a városközpont sártól való megszabadítása mind-mind új alapokra helyezte a város működését. A századfordulóra Kecskemét megtalálta a térszervezői szerepkörét is. A város és a tanyák között új kapcsolat formálódott. A klasszikus tanyamodell felbomlásban volt, helyette a tanyára való kiköltözés került előtérbe. E folyamat visszafordíthatatlannak s „véglegesnek” bizonyult, mely egy átformálódó „gazdasági szimbiózisrelációt” takart a háttérben.³¹ A századfordulóra úgymond készen állt a város az 1920 utáni teljes gazdaságszerkezet-váltásra, a belterjes gyümölcs-termesztő kisüzemek kialakítására, mindenekelőtt az export útján értékesített, ipari méretű baracktermesztésre illetve a helyi mezőgazdasági feldolgozóipar befogadására. Ehhez az utolsó három fontosabb lökést az országos filoxérapusztítás okán előtérbe kerülő homoki szőlők lokális húzóágazattá válása, a helyi hitelintézetek kiépülése, amelyek a gazdaságszerkezeti-átalakuláshoz a tőkét biztosították (nem kis haszonnal) és végül az elvesztett háborút követő, újrarajzolt államhatár, s az így szétszabdalt gazdasági kapcsolatok után maradt űr adta, amelyben a városnak újra kellett gondolnia a Duna–Tisza közti tájban betöltött gazdasági szerepét, hiszen valódi vetélytársát, Szabadkát, elcsatolták.

A feltárt folyamatok többnyire mind arra utalnak, hogy a város a kezdetben kedvezőtlennek tűnő változásokat (mint a török hódítást, vagy mint a futóhomokot, később Trianont) idővel képes volt előnyére fordítani. Ebben – megítélésünk szerint – kiemelt szerepet játszott a városon áthaladó kereskedelmi-forgalmi transzferfolyosó „rendszeretlen” lüktetése, pulzálása és az elpusztásodás eredményeként előállt „sziget-szerepkör”. Ezek együttesen lehetővé tették a nem lokális, tájon túli, távolabbi kultúrák vizsgált városban történő megjelenését, megtapadását, végső soron a városon belüli hosszú távú együttélését. Az erős kereskedelmi szerepkör, az egykorvolt „multikulturális” vonás következményei és a parcellázások révén lassan átalakuló – alföldi viszonylatban

³⁰ KÖVÉR György: A piacgazdaság kiteljesedése. In: *19. századi magyar történelem 1790–1918*. Szerk. GERGELY András. Korona Kiadó, Budapest, 1998. 343–374., 349–350., BELUSZKY Pál: Magyarország településállománya, településhálózata. In: *Magyarország történeti földrajza*. II. kötet. Szerk. BELUSZKY Pál. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2008. 147–324., 170, vö. BELUSZKY P.–GYÖRI R.: *Magyar városhálózat*. 53.

³¹ Erre lásd: SZILÁGYI Zsolt: Város–tanya-kapcsolat a Horthy-kori Kecskeméten. *Tér és Társadalom* 25, 2011, 2., 29–47.

egyedülálló – helyi (agrár)társadalomszerkezet, illetve a körükön fonódó számos egyedi vonás, mint a város agrárgazdasági szerkezetéből eredő, éves szinten magasabb foglalkoztatási arány együttesen jelentette azt a várost, mely az alábbi vizsgálatunk igazi tárgyát: a 19–20. századfordulós Kecskemétet alkotta.

A város főtere(i)

Kecskemét, egyedülálló módon olyan város volt a 19. században, ahol a központi teret szorosan körbeölelték a római katolikus, a református, az evangélikus, a görögkeleti (ortodox) egyház templomai és a neológ izraelita hitközség zsinagógája. A város főterét *a hét templom tereként* is emlegették. A református templom még a 17. században, közvetlenül a török kiűzése előtti években, a római katolikus Nagytemplom, a piaristák és a ferencesek (Barátok) temploma a 18. század második felében, a görögkeleti templom és a zsinagóga a 19. század első felében, az evangélikus templom és az új zsinagóga (a régi szomszédságában) pedig a század második felében épült fel (2. ábra és 3. kép).

A település központi képe³² látványos átalakítása azonban, csak a dualizmus éveiben indul(hat) meg. Ahogy az a 2. képen is kivehető, a későbbi Szabadság és Széchenyi tér 1880 körül még beépített terület volt. A leendő Szabadság téren 14, a Széchenyi téren pedig 6 telek sorakozott, rajtuk lakóépületekkel, bolti helyiségekkel.³³ A városrendezési terv értelmében e házak az 1890-es évek első felében elbontásra kerültek,³⁴ mellyel kialakult a belváros meghatározó arcúata; ezzel tágas terek nyíltak a városközpontban. Ekkor azonban már állt az evangélikus templomot takarásba hozó Takarékpénztár, s a református templomot az északi és a nyugati fal mentén körbeölelő bazár (üzletház) épülete.

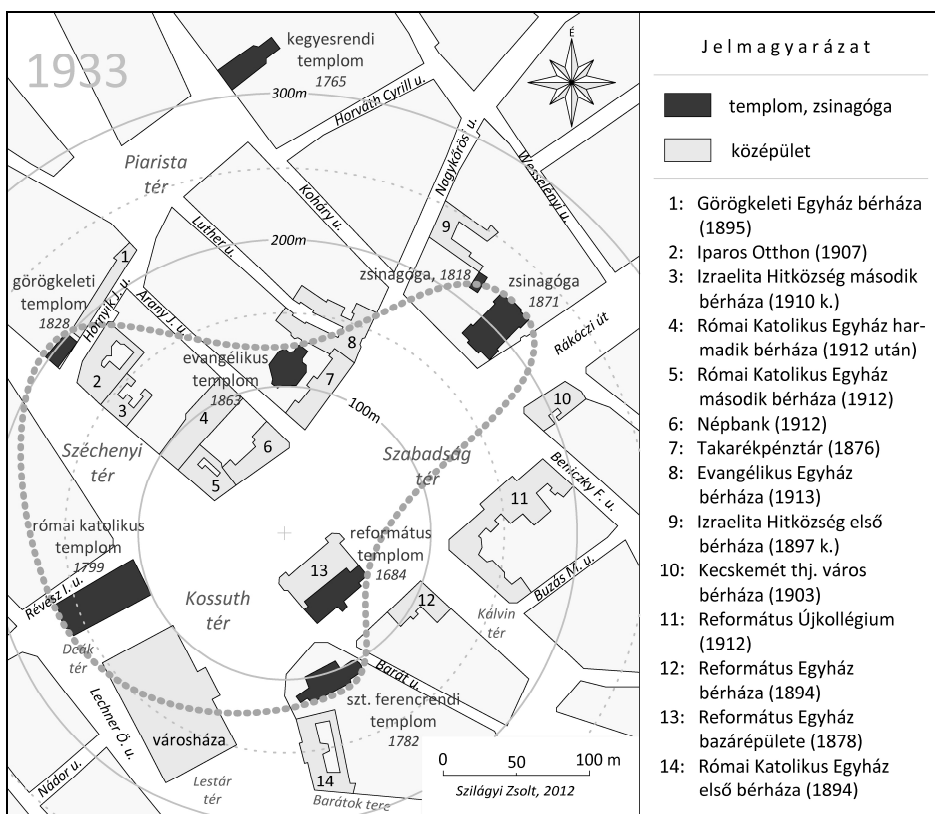
Az 1890-es években (filoxéra hatására) fellendülő helyi szőlő- és borkultúra gazdasági prosperitást hozott a városnak, miközben a millennium közeledtével olyan fontos intézmények kaptak új épületet, mint a városháza vagy éppen a színház. A gazdaságszerkezeti átalakulás olyan piaci szempontokat helyezett előtérbe a városvezetés körében, hogy felmerült egy tágas, kereskedelmi célokra is jól használható, központi tér kialakításának az igénye. Ahol a helyi termelők kényelmesen értékesíthetik nemcsak a belföldre, hanem az exportra szánt áruikat

³² Vö. SÁROSI Edit: A kecskeméti piactér és vásártér történeti helyrajza. *Történelmi Szemle* 53, 2011, 4., 615–632.

³³ Lásd a Szilády-féle térképet. Részletét közli: ERDÉLYI Erzsébet: *Kecskeméti utcanevek története*. (Kecskeméti füzetek 14.) Kecskemét Monográfia Szerkesztősége, Kecskemét, 2004. 46. (A továbbiakban: ERDÉLYI E.: *Kecskeméti utcanevek*.)

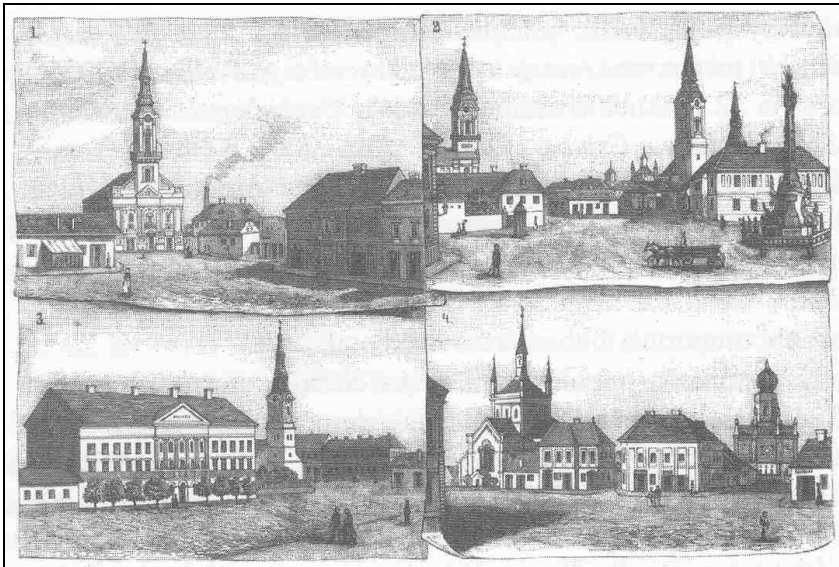
³⁴ JUHÁSZ I.: *Kecskemét*. 218.

is. Így született meg a századfordulón, a lényegében három térből álló „főtér”, amelyet egy több mint 40 méter széles sugárút, a Rákóczi út kötött össze a vasútállomással (4. kép).

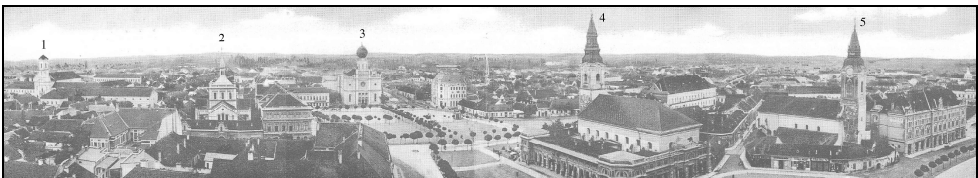


2. ábra Templomok, középületek a főtér körül Kecskeméten (1933)³⁵

³⁵ Felhasznált alaptérkép: Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára XV. 1.a – Kecskemét, 1933/1. (Kecskemét th. város átnézeti térképe 1933, M=1:5000, készült: Hlatky József és Freud Imre okl. mérnök felmérése alapján, Magyar Királyi Állami Nyomda, Budapest, é. n.) – Saját szerkesztés. Az épületekre vonatkozó adatokat lásd: BOROSSAY Katalin: *Magyarország műemlékjegyzéke*. Bács-Kiskun megye. Kulturális Örökségvédelmi Hivatal, Budapest, 2006. 60–82., SÜMEGI György: *Építészeti törekvések Kecskeméten a századfordulón (1890–1919)*. In: *Bács-Kiskun megye múltjából IX.* Közművelődés. Szerk. IVÁNYOSI-SZABÓ Tibor. A Bács-Kiskun Megyei Levéltár kiadványa, Kecskemét, 1987. 357–422., NOVÁK László: *A Három Város építészete*. (Az Arany János Múzeum Kismonográfiái 8.) Arany János Múzeum, Nagykőrös, 1989.



2. kép Városközpont 1870-80 körül Morelli fametszetén (1: Nagytemplom, 2: Piacztér, 3: Református Kollégium, 4: Evangélikus templom és zsinagóga)³⁶



2. kép Panoráma-felvétel a kecskeméti Nagytemplomból északkelet–délkeleti tájolással, 1903
(1: kegyesrendi templom, 2: evangélikus templom, 3: zsinagóga, 4: református templom, 5: szent ferenc rendi templom)³⁷

³⁶ Forrás: ERDÉLYI E.: *Kecskeméti utcanevek*. 24. vö. NOVÁK L.: *A Három Város*. 120. (12. képaláírás)

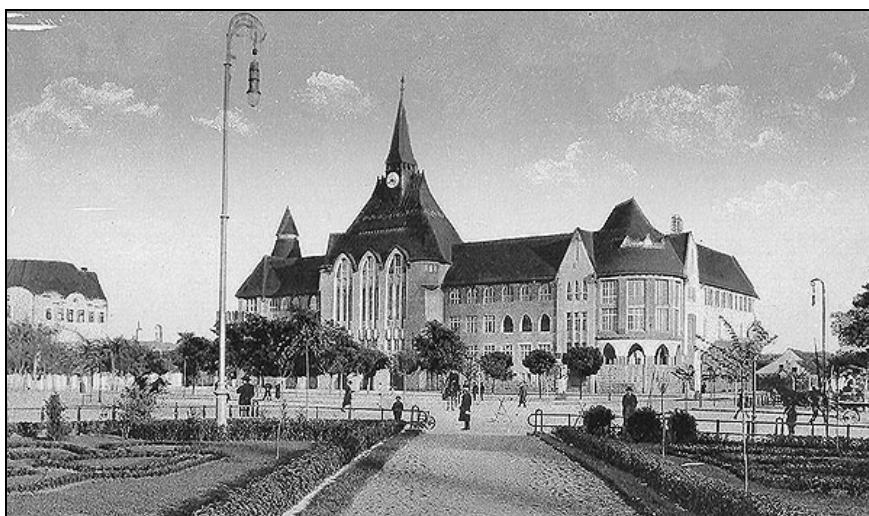
³⁷ Forrás: LOVAS Dániel: *Élet a régi Kecskeméten*. Hétköznapiak és ünnepek a 20. század első felében, magángyűjteményekben található régi fotókon és képeslapokon. Kecskeméti Lapok Kft., Kecskemét, 2006. 8–9.



4. kép A Szabadság tér és a Rákóczi (sugár)út a századelőn³⁸

E nagyszabású városrendezés mögött azonban nemcsak a gazdasági prosperitás állt, hanem az attól (ez esetben) elválaszthatatlan, s legalább akkora súllyal szerepet játszó polgári közigazgatás kiépítésének a gyakorlata is. A törvényhatósági jogú városi rangra emelkedés (1870) magával hozta a helyi társadalom szerkezetének az átalakulását. A felgyorsuló tercializálódás, a számos, új szolgáltatás megjelenése, és a hivatalnoki réteg látványos földuzzadása tette szükségessé a városháza felépítését, a bérházak megjelenését és a református kollégium bővítését. A római katolikus bérházat, az épülő városházával átellenben, a Kossuth tér déli szegletében, már 1894-ben átadták. Röviddel később az izraelita bérház (1897) és a városi bérház (1903) is elkészült; az előbbi a Nagykőrösi utca elején, az utóbbi a Szabadság tér és a Rákóczi út torkolatában, a zsinagógával „szemben”, az út túloldalán. A görögkeleti templom oldalában, a Széchenyi téren, 1907-re felépült az Iparos Otthon, majd mellé a második zsidó bérház 1910-ben. Az építkezések lázát az 1911 nyarán bekövetkezett földrengés hamar lehűtötte. Az épületek többségében jelentős kár keletkezett. Ennek ellenére a következő évben átadták a Református Újkollégiumot (a Takarékpénztárral szemben, a Szabadság tér túloldalán), az egymással összeépült Népbankot és a második római katolikus bérházat a Szabadság és a Széchenyi tér sarkán. A rákövetkező évben pedig elkészült a Takarékpénztárral egybeépülve az evangélikus bérház impozáns épülete is (5. és 6. kép).

³⁸ Forrás: LOVAS D.: *Élet a régi Kecskeméten*. 8.



1. kép Református Újkollégium az 1910-es években (Református Főgimnázium és Jogakadémia)³⁹



6. kép A Szabadságtér északi (Újkollégiummal szembeni) oldala 1915-ben Balról jobbra: Nagytemplom, Népbank, Takarékpénztár, evangélikus bérház⁴⁰

³⁹ Forrás: [<http://www.kre.hu/ajk/index.php/toerteneti-kitekintes> (Letöltve: 2012. február 9.)]

⁴⁰ Forrás: [<http://www.vatera.hu> (Letöltve: 2010. július 11.)]

A századfordulós lokális gazdasági konjunktúra látványos épületeket emelt a központban. E folyamatból a helyi egyházak, felekezetek sem kívántak kimaradni. Sőt, nagyon is meghatározó szerepet vállaltak magukra. A konjunktúrának, nyilvánvalóan, nemcsak részesei, hanem haszonélvezői is akartak lenni. Túl azon, hogy az elkészült épületek reprezentatív jellegüknel fogva az építtető presztízsét is hivatva voltak sugallni, nem is beszélve arról, hogy bizonyos értelemben a helyi társadalom felekezeteinek „nagyságát” (nagyszerűségét), a „hatalmukat” testesítették meg, kihasználták az átalakuló társadalom újonnan születő igényeinek kiszolgálásában rejlő, főleg anyagi lehetőségeket – amikor üzletsorokat nyitottak és üzemeltettek, vagy, amikor a felduzzadó hivatalnoki réteg számára bérházaikban kiadó lakásokat kínáltak (vonzó környezetben). Tény, hogy a gazdasági érdekektől és a „hatalmi” ambícióktól vezérelt 19–20. századfordulós főtéri, egyházi építkezés hátterében, az előbbi érdekek mellett olyan, mélyben munkálkodó „erők” biztosították e mentalitás manifesztációit, mint a helyi társadalom (talán) korábbi időkre visszanyúló „multikulturális” eredetű lelkülete; ahol a legkülönbébb vallások jól megfértek egymással még a hétköznapiság szintjén is. Ahol igazolhatóan létezett egy endemikus, szerves kifejlésű, helyi értékmérő a „kecskemétiség” foka.

A kecskemétiségnek már eltérő szintjei jelenültek meg a századfordulóra. Ez volt az, ami igazán számított e város belső univerzumában. A kecskemétiségnek számos összetevője volt, de talán legtisztábban, legérzékeltetőbben a földhöz való erős lelki kötődésben, a gazdastátus meglétében vagy hiányában nyilvánult meg leginkább. Közelebbről: a kecskemétiség fő komponense a földtulajdon, a gazdálkodás, az öntudatban munkáló multikulturális lelkület, a befogadni tudás képessége s a rendkívül erős történelmi tudat. Noha úgy tűnik, e vonások széles körben kimutathatók a helyi társadalomban, mégsem lehet azt egyetemesen általánosítani mindenkire.

Ebbe a képbe illeszkedett bele a századforduló légkörében a helyi egyházak – említett – törekvése. A város főtere tavasztól ősziig, de különösen nyáron legendásan híres volt a piacáról.⁴¹ Ebben persze nem kis szerepe volt a

⁴¹ De ugyanez a piac szolgált arra is, ha valaki informálódni akart, vagy ha valami információt el akart terjeszteni a városban. Kovács Bálint református lelkész visszaemlékezésében megjegyezte, hogy amikor fiatalon az 1940-es évek elején Kecskemétre került, az egyik helyi lakos azt tanácsolta, „hogy nekem két réteggel kell Kecskeméten jóban lennem. A kofákkal és a konfliskocsisokkal. Kérdeztem: »Miért?« Azt mondta: »Nézd, a kofák – akkor a templom előtt volt a gyümölcs- és zöldségpiac –, azok nem csak zöldséget és gyümölcsöt cserélnek.« »Hanem?« – kérdeztem. »Információt is« – válaszolta. A konfliskocsis [pedig] hajnaltól hozza a vendégeket az állomásról. Beszélgetnek, és mire beérnek a központba, kicserélik a gondolataikat.» Egy másik történetben azt is elmondta, hogy „Kecskemétnek rendkívül népszerű lelkésze volt Muraközy Gyula [...], akinek]

Móricz Zsigmond által publikált, népszerűsítő írásoknak, vagy annak, ahogyan Erdei Ferenc beszélt a jelenségről. Hogy mi ragadhatta meg őket? – azt ma már pontosan nem lehet megmondani. Az viszont kétségtelen, hogy olyat tapasztaltak Kecskeméten jártukban, amit máshol nem; ami ismeretlen és szokatlan volt számukra – valamit, ami rendezettnek és harmonikusnak tűnt a maga idejében. „A hajnali sötétség lélegzetelállító jelenéssel fogadja az érkezőt. A tornyok közti térségre végláthatatlan sorokban ömlenek a kocsik százzai és ezrei [...], olyan az egész, mint a varázslat. Mire a nép fölkel, a város is kibontja színeit. Tornyok és paloták hivalkodnak a város közepén, amelyekről nem tudja a néző, hogy szépnek vagy torznak tartsa-e őket, csak azt érzi, hogy ilyeneket még nem látott és ámul fölöttük. Nem hasonlók a nyugati, sem a keleti tájak képeihez” – írta Erdei az 1930-as években.⁴²

Zsolt Szilágyi

The Main Squares of „Peach Town” between 1880–1940

Although Kecskemét used to be a municipal town at the turn of the century, it was still regarded to be a market town. The economic life of Kecskemét saw profound growths during the second phase of 19th century due to the appearance of railway system. Animal husbandry became less significant while the intensified horticulture gained primary importance. The vegetables and fruits produced by field growing on the surrounding farmlands were transported for selling to the main square and to the local market of the town. A part of the goods were forwarded to the capital city, some were transported abroad. The booming economy life and extending public administration service established a kind of situation in Kecskemét which led to a whole range of large-scale construction activities; which the local religious entities also wished to take part in. Prior to World War I, the local churches had constructed several tenement houses on the main square or near the main square, as the different religions had always been on good terms during the

volt Szikrában egy kis nyaralója, a nyarat általában ott töltötte. Amikor Kecskeméten voltam és Muraközy lejött a szikrai birtokra, két vonat indulása közben mondtam neki: »Gyula bácsi, este tessék a templomban prédikálni!« Kimentem a kofákhoz és a konfliskocsisokhoz, és estére tele volt a templom, mert ők elterjesztették a hírt. Az információ átadásának akkor ez volt az egyik leginkább járható útja. Ez nem volt eredménytelen. Ez hozzátartozott az ottani élethez.”– RIGÓ Róbert: A német megszállás, a front átvonulása és az azt követő időszak Kecskeméten. Interjú Kovács Bálint református lelkésszel. *Forrás* 41, 2009:6, 22–37., 24.

⁴² ERDEI Ferenc: *Futóhomok*. A Duna–Tisza-köz földje és népe. Athenaeum, Budapest, 1937. 77–78.

previous centuries. This kind of peaceful interrelation were legendary and widely well-known. Hence it is not a coincidence, that the main square was lined by the temples of 5 local religions symbolizing the mentality or the local community.

Nagy Vilmos Márton

A csernovai tragédia magyar sajtója

Szűk hét esztendővel az első világháború kitörése előtt, 1907. október 27-én a dualizmus kori Magyarország nemzetiségi politikája végleg zsákutcába került. Több mint egy évszázad távlatából a magyar nemzet kollektív emlékezetében már nincs helye a Csernován történteknek, pedig a tragédia körülményeinek felidézése és megértése Trianon okaihoz, illetve a mai szlovák identitásépítés bizonyos momentumaihoz egyaránt magyarázatul szolgálhatnának.

A tragédia fontosabb eseményei Szarka Lászlónak a *Szlovák nemzeti fejlődés – magyar nemzetiségi politika (1867–1918)* címmel írt monográfiájából¹, Tilkovszky Lorántnak a *Nemzetiségi politika Magyarországon a 20. században* című munkájából² és Kemény G. Gábor forrásgyűjteményéből³ jól nyomon követhetők. (Olyan monográfia, mely kizárólag ezzel a témával foglalkozna, eddig csak szlovákul jelent meg.⁴) Tanulmányomban – épp az előbb elmondottak okán – elsősorban nem a tragédia rekonstruálására törekszem, hanem a korabeli magyar sajtó reakcióinak felidezésére és értelmezésére. Céлом annak bemutatása, hogy a magyar közvéleményt formáló, jelentősebb országos napilapok miként tematizálták a tragédiáról folyó közbeszédet, s hogy nem maga a tragédia, hanem elsősorban a róla folyó diskurzus minősége nehezítette a nemzetiségi törésvonalak érdemi kezelését.

¹ SZARKA László: *Szlovák nemzeti fejlődés – magyar nemzetiségi politika. 1867–1918.* Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1995. 166–171. (*Mercurius Könyvek*)

² TILKOVSKY Loránt: *Nemzetiségi politika Magyarországon a 20. században.* Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998. 20–21. (*Történelmi Kézírókönyvtár*)

³ *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában.* V. Szerk. KEMÉNY G. Gábor. Tankönyvkiadó, Budapest, 1971. 100–136.

⁴ HOLEC, Roman: *Tragédia v Černovej a slovenská spoločnosť.* Matica slovenská, Bratislava, 1997.

„Templomszentelés vérfürdővel”⁵

Csernova (szlovákul Černová) a mai Szlovákia területén, az egykori Liptó vármegyében fekvő és közigazgatásilag Rózsahegy (Ružomberok) városához tartozó, szintisza szlovák lakosságú és katolikus vallású település volt a Monarchia Magyarországon. Az események „főszereplőjének” a szülőfalujába, Csernovára 1905-ben rózsahegy plébánosként visszakerülő Andrej Hlinka tekinthető. Hlinka a szlovák történelem megkerülhetetlen alakja.⁶ Sokat vitatott személyéről itt talán elegendő annyit megjegyezni, hogy az euró bevezetése előtti szlovák korona ezres címletét az ő arcképe díszítette, ami szemléletesen érzékeltetheti a szlovák nemzeti emlékezetben betöltött szerepét.

A negyvenes éveinek elején járó pap nagy lelkesedéssel kezdett hozzá a csernovai katolikusok lelki életének gondozásához, s közben hasonló lendülettel végezte hívei körében a szlovák identitástudat megerősítését is. Kezdeményezésére a falubeliek elhatározták, hogy önerőből új templomot építenek az addigi kis kápolna helyett. Az 1906-os országgyűlési választások azonban felborították az eredeti forgatókönyvet. Egy szlovák nemzetiségű jelölt, Vavro Šrobár melletti korteskedése miatt Hlinkát a Rózsahegyi Törvényszék – ekkor még csak első fokon – a magyarság elleni izgatás vádjában bűnösnek találta, Párvy Sándor szepesi püspök pedig felfüggesztette a papi szolgálatból. Így az időközben elkészült templom felszentelését Hlinka már nem végezhetette el, a helyi lakosok viszont nélküle, más pap vezetésével erre nem mutattak hajlandóságot. Az ünnepi alkalmon egyszerű hívőként részt vehetett volna Hlinka, mert abban sem a püspöki felfüggesztés, sem az elsőfokú ítélet nem korlátozta. A plébános azonban időközben Morvaországba utazott, hogy ott támogatókat szerezzen a szlovákság általa képviselt ügyeinek. Hogy távolmaradásával inkább szítani vagy csillapítani igyekezett az indulatokat, azt objektíven nehéz megítélni.

Hozzá hasonlóan Párvy Sándor szempontjait sem könnyű egyértelműen azonosítani. Tény viszont, hogy a püspök a csernovaiak akarata ellenére a templomszentelés mellett foglalt állást, s többszöri változtatás után végül 1907. október 27-ére ki is tűzte annak időpontját. Döntésében az sem ingatta meg, hogy már

⁵ Templomszentelés vérfürdővel. *Kis Újság* XXI. (1907. október 30.) 257. sz. 1.

⁶ Szerepet vállalt a dualizmus kori Szlovák Néppárt megalapításában és 1918-as újjászervezésében, később pedig elnökévé vált a Csehszlovák Köztársaságban már „Hlinka Szlovák Néppártja” néven működő szervezetnek. A prágai parlamentben a szlovák autonómia híveként és a cseh központosítási törekvések kritikusaként tartották számon. Pártjának félkatonai szervezete, a Hlinka-gárda is róla kapta elnevezését. 1938-as halála után Jozef Tiso vette át szerepét a párt és annak frakciója élén. Katolikus múltja, nacionalista és antikommunista nézetei miatt a második világháború utáni Csehszlovákiában a felejtésre ítélt személyek közé tartozott.

26-án, szombaton csendőrök kirendelésére volt szükség a falu nyugalmanak biztosítására.

Másnap reggel, mikor a szenteléssel megbízott Martin Pazúrik esperest, a helyettes plébánost, Jozef Fischert és az alszolgabíró, Pereszlényi Zoltánt szállító lovaskocsik megérkeztek a falu határába, elszabadultak az indulatok. A dulakodás során a csendőrök közül heten a fegyverüket is használták, összesen huszonnégy lövést leadva velük. Az események tragikus következményeként tizenöt helyi lakos életét veszítette, ötvennégy személyt pedig később vád alá helyeztek, s negyvenet el is ítélték az 1908-as perben.⁷ Mindeközben a csendőrök fegyverhasználatát jogosnak találták a tragédia utáni vizsgálatban.

Szarka László szerint „a felelősség elsősorban a rózsahegy-i főszolgabírói hivatal és Pazúrik esperest terhelte”, akik értesülve és tapasztalva a csernovaiak zaklatottságát, a szentelés elhalasztását is kezdeményezhették volna. „A másik oldalon felelősség terhelte Hlinkát is, hiszen a templomszentelés dolgában végig kétértelmű magatartást tanúsított, s nem igyekezett szülőfalujában rokonai és hívei révén nyugalmat teremteni.”⁸

A történeteket jelentős nemzetközi fölháborodás követte: a bécsi Reichsrat cseh képviselőcsoportjától, az amerikai szlovák diaszpórán és az irodalmi Nobel-díjas norvég Bjørnstjerne Bjørnsonon keresztül, egészen Robert Seton-Watsonig és Lev Tolsztojig sorakoztak a döbbenet megnyilvánulásai. A nemzetközi hangok a tragédiában jobbra igazolva látták a magyar nemzetiségi politikát ért korábbi kritikáik jogosságát. A helyzetet csak súlyosbította, hogy a vérfürdőre egy etnikailag egyébként is feszült helyzetben került sor. Az 1907. évi XLIX. törvénycikk, mely a vasúti szolgálati rendtartást szabályozta, a horvátok számára volt elfogadhatatlan, mert a vasút minden alkalmazottjától megkövetelte a magyar nyelv ismeretét. A *Lex Apponyi* pedig valamennyi nemzetiség érdekeit sértette, ugyanis a nemzetiségi iskoláktól is elvárta, hogy „*a nem magyar anyanyelvű gyermek a negyedik évfolyam bevégeztével gondolatait magyarul előszóval és írásban érthetően ki tudja fejezni.*”⁹

Azonban a csernovai tragédiának önmagában, eltekintve a körülményektől, nem volt etnikai színezete. Zavarba ejtő tény az eseményeket pusztán a nemzetiségeket ért elnyomás tipikus eseteként értékelők számára, hogy a csendőrök többsége és vezetőjük, Ján Ladický járásörmester szlovák nemzetiségű volt, csakúgy, mint a felszenteléssel megbízott esperes. Csernova az előzmények miatt vált, válhatott nemzetiségi konfliktussá. Hlinka politikai szerepvállalása, a bíróság ítélete, a Magyarországot ért korábbi külföldi bírálatok, az amerikai

⁷ Vö. SZARKA L.: *Szlovák nemzeti fejlődés* i. m. 169.

⁸ Uo.

⁹ 1907. évi 27. törvénycikk, 19. §

szlovákság lobbija és az 1907. évi vitatott törvények együtt eredményezték, hogy a szolgálatot teljesítő egyenruhások és a kiérkező papok a Hlinkát ellehetetlenítő magyar államot és egyházi vezetést testesítették meg a tüntető csernovaiaiak szemében. Az előzmények gerjesztették a tragédiát, s az előzmények kódolták annak értelmezését, magyarázatát, visszhangját is a korabeli sajtóban.

„Tótok véres zendülése”¹⁰ avagy „Mészárlás Rózsahegyen”¹¹

A korszak sajtótörténetének kiváló ismerője, Buzinkay Géza nyomán¹² tizenhat országos jelentőségű, magyar nyelven megjelenő napilapot vettem alapul, melyek közül hetet választottam az elemzés tárgyául. A szelekciót az egyes lapok történeti jelentősége (Pesti Hírlap, Pesti Napló, Népszava), példányszáma (Kis Újság, Friss Újság), sajátos hangvétele (Budapesti Hírlap, Budapesti Napló) és persze fellelhetősége is befolyásolta. Időbeli korlátnak a tragédiát követő első hetet tekintettem, amit mennyiségi és minőségi szempontok is indokoltak.

	Pesti Hírlap	Budapesti Hírlap	Kis Újság	Pesti Napló	Friss Újság	Budapesti Napló	Népszava
Példányszám 1906/ezer ¹³	54	54	170–180	32	170–180	22	60
Vezércikk	1	2	1	2	1	1	2
Tudósítás	4	3	3	3	3	3	3
Egyéb	0	0	0	0	0	1	0
Összesen	5	5	4	5	4	5	5

1. táblázat¹⁴

¹⁰ Tótok véres zendülése. *Pesti Napló* 58. (1907. október 29.) 256. sz. 6.

¹¹ Mészárlás Rózsahegyen. *Népszava* 35. (1907. október 29.) 256. sz. 7.

¹² BUZINKAY Géza: A tömegsajtó felemelkedése, 1890–1918. In: KÓKAY Gy.–BUZINKAY G.: *A magyar sajtó története I. A kezdetektől a fordulat évéig*. Ráció Kiadó, Budapest, 2005. 152–189.

¹³ Uo. 153.

¹⁴ Vö. *Pesti Hírlap* 39. (1907. október 29–november 1.) 256–259. sz., *Budapesti Hírlap* 27. (1907. október 29–31.) 256–258. sz., *Kis Újság* 21. (1907. október 29–31.) 256–258. sz., *Pesti Napló* 58. (1907. október 29–november 3.) 256–261. sz., *Friss Újság* 12. (1907. október 29–november 1.) 256–259. sz., *Budapesti Napló* 12. (1907. október 29–november 3.) 256–261. sz., *Népszava* 35. (1907. október 29–31.) 256–258. sz.

Mint ahogy az első táblázatban is látható, a korabeli újságolvasó hozzávetőlegesen hasonló terjedelemben, négy-öt írás erejéig olvashatott a Csernován történekről, bármelyik sajtótermék került is kezébe. Legfeljebb a két könnyedebb, bulvárosabb jellegű lap, a Kis Újság és a Friss Újság említhető meg kivételként, egyrészt az eggyel kevesebb Csernovát érintő cikkük, másrészt az általános is jellemző rövidebb, tömörebb tájékoztatási stílusuk miatt. Ezek az írások alapvetően helyszíni vagy parlamenti tudósítások, illetve az adott lap véleményét tükröző vezércikkek voltak. Egyedül a Budapesti Napló közölt ettől eltérő műfajú írást, egy Bjørnstjerne Bjørnsonnal készült fiktív interjút.

Tartalmi szempontból az újságok két csoportba sorolhatók. Az általuk feszegetett legfontosabb kérdés, a felelősség megállapítása szempontjából a lapok közül négy (Pesti Hírlap, Budapesti Hírlap, Kis Újság, Pesti Napló) a csernovaikat, a szlovák „izgatókat” és Hlinkát, míg a másik három (Friss Újság, Budapesti Napló, Népszava) az állami hatóságok és az egyházi vezetés szűklátókörűségét hibáztatta. Előbbiek a „Tótok véres zendülése”, utóbbiak a „Mészárlás Rózsahegyen” cím mögé sorakoztathatók fel. Annak érdekében, hogy ezt az első olvasatra is meglévő markáns különbséget érzékeltetni lehessen, olyan történeteket kerestem és gyűjtöttem össze a cikkekből, melyek vagy kreáltak, vagy szóbeszédre alapuló részgazságokat tartalmaznak, esetleg alapvetően igazak, de a szöveggörnyezetükkel együtt inkább az adott napilap álláspontjának megerősítésül szolgáltak.

A második táblázat mutatja azokat a történeteket, melyek a helyiek és Hlinka felelősségét hangsúlyozták. Látható, hogy a fent említett négy újság esetében ezek a történetek háromszor, négyszer gyakrabban jelentek meg, mint a konkurenseknél. A Pesti Hírlap írásaiban 11, a Kis újság hasábjain 9, a Budapesti Hírlap és a Pesti Napló cikkeiben pedig 12-12 esetben fordultak elő ilyen jellegű történetek, míg az ellenkező oldalon ez a szám csak 2, 4 és 3.

	PH	BH	KÚ	PN	FÚ	BN	N
Tájékoztató/tájékoztató	1	1	1	3			
„Józan tótok”/„hazafias katolikus hívek”	1	2	1	1			
Hlinka áruházban/„sok vér fog folyni”	3	1	2	1			
Figyelmeztető lövések	1	1	1		1	1	
Revolver	1	2		1			

Uhrina	1	2	1	1	1	1	
„Kutya magyar!”				1			
Templomfosztás/”női ruhás férfiak”	1	1	1	2			
Lázító plakátok/röplapok	2	2	2	2		2	3
Összesen	11	12	9	12	2	4	3

2. táblázat¹⁵

Ha egy kortárs olvasó ezeket a napilapokat elolvasta, akkor nagyjából a következő kép rajzolódhatott ki benne. Hlinka a tragédiát megelőzően a környéken tartózkodott, álruhában járta a vidéket, s feltűzelt híveinek jelezte, hogy ha ő úgy akarja, „*sok vér fog folyni*”. A csernovaiak – közöttük „női álruhás férfiak” – mindeközben kifosztották a templomot. A papok és csendőrök ezzel szemben csak tájékozódni vagy tájékoztatni érkeztek október 27-én a faluba, ráadásul voltak a helyiek között „józan tótok” is – más néven „hazafias katolikus hívek” –, akik a felszentelést korábban igenis helyeselték. A tragédiát végül az eredményezhette, hogy a dulakodás során valaki a helyiek közül elsütött egy revolvért, s a csendőrök figyelmeztető lövései ellenére a tömeg nem hátrált, sőt egy Uhrina nevű legény szavaira elhitték, hogy az egyenruhások csak vaktöltényt használnak.

Mit mondhatunk utólagosan? Még ha igaz is, hogy voltak felszentelés-párti csernovaiak, a falunak csak aránytalan kisebbségét jelentették, de az végképp hiteltelen, hogy a papoknak tizenöt csendőrré volt szükségük a tájékoztatáshoz és a helyiek hangulatának felméréséhez. Hasonló ferdítést mutatnak azok az írások is, melyek szerint Hlinka ezekben a napokban a környéken tartózkodva álruhában járta a vidéket. Korábban már említésre került, hogy Hlinkát ekkor még csak első fokon ítélték el, így álruha nélkül is nyugodtan élhette hétköznapijait, ráadásul a tragédiát megelőzően Morvaországba utazott. A neki tulajdonított kijelentés pedig ugyanúgy bizonyíték nélküli, mint a lapok azon feltételezése, hogy valaki a tömegből revolvért használt. A figyelmeztető lövéseket illetően ennél is egyértelműbb a helyzet, mert ilyenekre egyszerűen nem került sor. Szóban, anyanyelvükön figyelmeztették ugyan a tömegben állókat, de már az első lövések is célzottak voltak.

Az előbbieken túl a valóságtól történő elrugaszkodás sajátos versenyét a Pesti Napló nyerte volna meg, mert a forrásként használt sajtótermékek közül egyedül

¹⁵ Uo.

náluk került feljegyzésre a „Kutya magyar!” története. Eszerint az egyik áldozat dulakodás közben a vele szemben álló csendőrt szidalmazva belekapaszkodott annak szuronyába, majd miután a fegyver levágta ujjait, a csendőr pedig lelőtte, volt ereje felállni, hátsójára ütni, s kijelenteni: „*Kutya magyar! Ha már a mellembe lőttél, akkor lőj ide is!*”¹⁶

Voltak ugyanakkor olyan történetek is, melyek részigazságokat mindenképp tartalmaztak. A templomból tényleg elvitték a kegytárgyakat, de nem haszon-szerzés céljából, hanem még a tragédia előtt, hogy megakadályozzák a felszentelést. (Az meg csak az újságírók rosszízű humorának lehetett a terméke, hogy az elkövetőket részben nőnek öltözött férfiakként írták le.) Minden jel szerint az sem pusztán fikció, hogy a tömegben állók a csendőrök fegyvereiben csak vaktöltényt feltételeztek, de hogy egy Uhrina nevű legény bátorította őket ebben, az már nehezen rekonstruálható. Tényként kezelendő viszont, hogy a tragédia után egyházi személyek és helyi előljárók elleni röplapok árasztották el a környéket. A különbség abból fakad, hogy míg a Hlinkát és a csernovaikat hibáztató lapoknál a többi történettel együtt ez a hír megerősítésként hatott, addig a másik három lapnál ezen a tényen kívül a helyieket felelőssé tevő szóbeszédből alig jelent meg valami.

Fiktív vagy féligazságokat tartalmazó történetek persze a hatóságok és az egyház felelősségét hangsúlyozó újságokban is megjelentek, hogy a szerkesztőségek álláspontját ezzel is hitelesíteni igyekezzenek. Az ilyen jellegű írásoknál épp fordított sorrendet láthatunk, mint az előző csoportnál. A Friss Újság 10, a Budapesti Napló pedig 11 olyan fabuláról adott hírt, melyekben a magyar államot, a főszolgabírói hivatalt, a papokat vagy a püspököt teszik – kimondva vagy kimondatlanul – felelőssé a bennük leírtak. Az ellenvéleményt képviselő újságoknál ez a szám 0 és 4 közötti. A Népszava látszólag kissé elüt a várt trendtől, mert mindössze 6 esetben adtak hitelt a számukra szimpatikus szóbeszédnek, de a második táblázat rájuk vonatkozó adatának ez mégiscsak a duplája, a később idézendő vezércikkük pedig minden kétséget kizáróan bizonyítja a kritikájuk irányát és tartalmát.

¹⁶ A csernovai vérontás. *Pesti Napló* 58. (1907. október 30.) 257. sz. 6.

	PH	BH	KÚ	PN	FÚ	BN	N
„Előre, csak azért is előre!”	1			1	1	1	2
„Én majd gondoskodom, hogy izgatottságuk kissé lehűljön.”					1	1	
„A templomot csak azért is az én megbízottam fogja felavatni!”					1	1	
Sortűz	1	1		1	1	2	1
Felszólítás nélkül					1	2	1
Az alszolgabíró parancsára	1			1	2	2	1
Egy házaspár/egy állapotos áldozat		2		1	2	1	1
Megvesztegetett tanú					1	1	
Összesen	3	3	0	4	10	11	6

3. táblázat¹⁷

Ezeknek a történeteknek a legjellemzőbb csúsztatásai, hogy a csendőrök felszólítás nélkül használták a fegyverüket, sortűzet adtak le, és mindezt az alszolgabíró parancsára tették. Mint azt már láthattuk, a csendőrök szóban figyelmeztették a tömeget, a fegyvereiket pedig Ladický járásőrmester parancsára használták és a lövések sem a hagyományos értelemben vett sortűzként dördültek el.

Jellemző, de nem bizonyítható történetekként fordulnak elő a főszolgabírónak, a püspöknek és a papoknak tulajdonított, rájuk nézve terhelő kijelentések is. Eszerint Pazúrik esperes és a vele érkezők az „*Előre, csak azért is előre!*” felszólítást adták ki a kocsisuknak, amikor a falu határához érve a tömeg elállta útjukat. Andaházy György kapcsán az „*Én majd gondoskodom, hogy izgatottságuk kissé lehűljön.*” szavakat közvetítette a sajtó egy része, miszerint a tragédiát megelőző nap a csernovaiak zaklatottságának hírére ilyen formában reagált a

¹⁷ Vö. *Pesti Hírlap* 29. (1907. október 29–november 1.) 256–259. sz., *Budapesti Hírlap* 27. (1907. október 29–31.) 256–258. sz., *Kis Újság* 21. (1907. október 29–31.) 256–258. sz., *Pesti Napló* 58. (1907. október 29–november 3.) 256–261. sz., *Friss Újság* 12. (1907. október 29–november 1.) 256–259., *Budapesti Napló* 12. (1907. október 29–november 3.) 256–261. sz., *Népszava* 35. (1907. október 29–31.) 256–258. sz.

főszolgabíró. Párvy püspök pedig a feltételezések szerint a következőket találta mondani a Hlinkához ragaszkodó csernovaiak miatt: *„A templomot csak azért is az én megbízottam fogja felavatni!”* A kocsisnak talán tényleg odakiáltott valaki, de kicsi a valószínűsége, hogy a főszolgabírónak és a püspöknek tulajdonított mondatok egyáltalán elhangoztak (mint ahogy a hatóságok által megvesztegetett, Hlinkára valló tanúról szóló fabulának sincs hitelt érdemlő igazolása), amit csak erősít, hogy a Friss Újságon és a Budapesti Naplón kívül más nem is számolt be róluk, ugyanakkor teljességgel kizárni ezeknek a lehetőségét sem lehet.

A csernovai történetek most tárgyalt második csokrában szintén fellelhetők hitelt érdemlő részletek is. Egy állapotos asszony és egy házaspár tragikus haláláról szóló beszámolók igaznak bizonyultak, s a vizsgált hét újság közül ötben lehetett olvasni róluk, tehát nem kizárólag a hatóságok és az egyháziak felelősségét kiemelő lapokban. A különbség itt is abból fakad, hogy míg a Hlinkát és a csernovaiakat hibáztató napilapoknál ezek az esetek a csernovai tömeg esztelenységét és fanatizmusát szemléltették, addig a másik oldalon a csendőri brutalitás bizonyítékaként szerepeltek.

„Kik a gyilkosok?”¹⁸

A bűnösség kérdését a napilapok nemcsak a tudósításokban, hanem a vezércikkekben is a figyelem középpontjába állították. A címlapok írásaiból vett alábbi idézetek megerősítik az újságok között fennálló fő törésvonalat a felelősség megítélésének tekintetében, ugyanakkor a második csoporton belül (Friss Újság, Budapesti Napló, Népszava) a történetek magyarázatában, miértjében differenciáltabbak a nézőpontok, mint a másik négy lap esetében.

Az első csoportba tartozó, nagy múltú Pesti Hírlapban két nappal a tragédia után a következő szerkesztőségi véleménnyel találkozhattak a hírlapolvasók: *„Akik mindig csak magyar vidékeken jártak vagy akik Budapesten éltek, azoknak fogalmuk sincs a nemzetiségi veszedelemtől. (...) A csernovai eset csak mutató a jövőből. Jó lesz okulni rajta. A lázítókat és a lázadókat fegyverrel le kell igazni. A kormány legyen végre erős. Mutassa meg a hatalmát. De ugyanakkor meg kell kezdeni a békés hódítás, a magyarosítás munkáját is.”¹⁹*

A nacionalista hangvételű Budapesti Hírlap újságírója október 31-én így folytatta: *„Ez oly botrány, oly becstelenség, oly lelketlenség, amelyet eléggé megbélyegezni nem lehet. Oly foka a hűtelenségnek, amelyet megfelelő eszközökkel ki kell irtani. Mélyen sajnáljuk a papja által mészárszékre hurcolt népet,*

¹⁸ Kik a gyilkosok? *Népszava* 35. (1907. október 31.) 258. sz. 1.

¹⁹ A titkos tűz. *Pesti Hírlap* 29. (1907. október 29.) 256. sz. 1–2.

de hálásak vagyunk Hlinka tisztelendő úrnak embertelenségéért, mert kényszeríti az országot arra, hogy végképp rendet csináljon – nem e nép, hanem az izgatók körül.”²⁰

De a Kis Újság sem akart kérdőjeleket hagyni az előfizetőkben az álláspontját illetően, miközben a korábban Magyarországot bíráló Bjørnstjerne Bjørnson megnyilvánulásait sem hagyhatta szó nélkül: „A csernovai eset a határ, amelyen túl a nemzetiségi izgatásokat tovább tűrni nem lehet (...) Az elvadult, nemzetiségi fanatizmus olyan példája a csernovai, amely már komoly veszedelmet rejt magában az államra is. (...) Ez a vadállatias nép, mely belemarkol a csendőrszuronyba és beleszalad a gyilkos puskatúzbe, ez érett volna meg az általános választójogra? (...) Vajon az a féleszű, vén norvég író ezek után is azt állítja, hogy a magyar a barbár?”²¹

A Pesti Napló pedig már kifejezetten nemzetközi környezetbe helyezte az eseményeket: „...kíváncsian várjuk, hogy (...) elég bátor és erős lesz-e a magyar kormány, hogy a magyar állami önállóság gondolatának megszegényítésére irányuló reichsrathi merényletet ugyanolyan eréllyel verje vissza, mint amilyen buzgalommal Csernován dolgoztak a csendőrök a rend fenntartása körül. (...) Rendszeres, tervszerű aláaknázás folyik idebenn, aljas megrágalmazás odakinn. Már sehol egy barátunk, sehol egy rokonszenves szív, amely életünk vágyait és törekvéseit megértene.”²²

A valódi gyilkosok kiléte a fentiek fényében egyértelmű: az „izgatókat”, a „vadállatias népet” és természetesen Hlinkát terheli a felelősség. A megoldás pedig adott: „a lázítókat és a lázadókat fegyverrel le kell igázni”, „meg kell kezdeni a békés hódítás, a magyarosítás munkáját”, a hűtlenséget „megfelelő eszközökkel ki kell irtani”, az általános választójog követelését végképp el kell felejtetni, a nemzetközi támadásokat vissza kell verni.

A fentiekkel szembeni leghatározottabb ellenvéleményt a baloldali Népszava képviselte: „Ma, midőn a kultúrvilág borzadva tekint felénk, a magyar képviselőházban egy tót nemzetiségi képviselő meginterpellálta ebben az ügyben a belügyminisztert. A nemzeti huligánok és analfabéták alig engedték szóhoz jutni. (...) Az interpelláló képviselő mégis megkérdezte: Ki a gyilkos? (...) Mi azt állítjuk – és velünk együtt az egész művelt világ azt fogja állítani –, hogy a csernovai nép gyilkosai azok, akik ebben az országban a ‘nemzeti uralom’ tetszetős jelszava alatt sikeresen fenntartanak egy darab Ázsiát, egy darab középkort. (...) Csernován a nemzeti mezbe öltözött osztályuralom gyilkolt.”²³

²⁰ Csernova a Házban. *Budapesti Hírlap* 27. (1907. október 31.) 258. sz. 1–2.

²¹ Hlinka áldozatai. *Kis Újság* 21. (1907. október 30.) 257. sz. 2.

²² Csernova. *Pesti Napló* 58. (1907. október 31.) 258. sz. 1–2.

²³ Kik a gyilkosok? *Népszava* 25. (1907. október 31.) 258. sz. 1.

A Népszava osztályharcos megnyilvánulásához képest a Friss Újság és a Budapesti Napló munkatársai sokkal életszerűbb és a probléma gyökeréhez közelebb vivő álláspontot foglaltak el. Utóbbi lap szerkesztőségének tagjai egy sehol máshol nem jelentkező szempontból, a tulajdonjog védelmének elvéből és a jogállamiság kritériumaiból indultak ki, amikor vezércikkükben az alábbiakról írtak: „Az állampolgár akár tót, akár magyar, akár pánszláv, akár magyar érzelmű, szabadon rendelkezik tulajdonával. Földjét akkor szántja, disznáját akkor öli, borocskáját akkor adja el, amikor akarja. Templomát is akkor szentelteti fel, amikor jól esik neki. Ha fel nem szentelteti, holott már felépült, bolondot teszen; de bolondságért a magyar törvények szerint nem jár halálbüntetés. (...) Kinek a fejére száll a kiontott polgárvér? Hlinkáékra, akik a csernovai népet fanatizálták? Bizonyára rájuk is. De nem rájuk egyedül. A püspök, a megye, az állam is bűnösök, sőt ők a bűnösebbek. (...) Mert nem azt nézték, mit parancsol a jog, az igazság, az emberszeretet, hanem azt, hogy mit tekint az ostoba okvetlenkedés politikája ‘a magyar álláspont győzelmének’. Hát most győzött a ‘magyar álláspont’.”²⁴

Hasonló árnyaltsággal fogalmazta meg véleményét a Friss Újság is, amikor a probléma forrását az állami közfeladatok ellátásának minőségében vélte megtalálni: „Hlinka, – ismételjük – gazember, de a csernovai szerencsétlenségben nem ő a bűnös. Vagy legalább nem ő egyedül. Bűnösök elsősorban azok, akik kiszolgáltatják védtelenül a szegény népet a Hlinkáknak, akik nem gondoskodnak iskoláról, tanításról, felvilágosításról... De van még egy bűnös. Az a közigazgatás, amely a tekintélyét csak vérrel tudja megpecsételni, amely rendfenntartó kötelességét nem a nép bizalmára, ragaszkodására, hanem a csendőrszurony halálosztó hatalmára alapítja.”²⁵

Három lap, három megközelítés. Az állam a hibás, mert elmaradott és osztályalapon elnyomó, mert labilis jogállamként működik, mert a közoktatásra nem fektet kellő hangsúlyt. Valami viszont mindhárom lapban közös. Sehol sem szerepelt, hogy a magyar állam azért hibás, mert nem akarja megérteni a nemzetiségeit, mert „nincs füle a hallásra”, mert nem látja a meg nem értés igazi következményeit.

²⁴ A csernovai vérfürdő. Budapesti Napló 12. (1907. október 30.) 257. sz. 1.

²⁵ Vérrel szentelt templom. Friss Újság 12. (1907. október 29.) 256. sz. 1.

Zárszó

Tanulmányomban a 20. század eleji országos jelentőségű magyar napilapokat vizsgáltam egy konkrét téma, a csernovai tragédia tükrében. A hét újság jól elhatárolhatóan két csoportra oszlott. A tudósításokban szereplő félig vagy félig sem igaz történetek és a szerkesztőségi álláspontokat tükröző vezércikkek alapján a lapok egyik része a szlovák „izgatókat” és a csernovai „zendülőket”, másik része pedig a magyar államot megtestesítő csendőrséget és főszolgabírói hivatalt, illetve a katolikus egyházat tette felelőssé a történetekért. A tragédia okait valamennyi lap érteni vélte a saját szájízének megfelelően, de egyiküknél sem merült fel, hogy a nemzetiségi kérdésben új nyelv, új gesztusok nélkül nincs remény a megértésre. A tragédiát követő egy hét során egyetlen egy írás sem szólt arról, hogy a magyarság és a nemzetiségek között új kiegyezésre, az érdekegyesítés új, dualizmus kori programjára lenne szükség. A közvéleményt alakítani képes sajtó fajsúlyos szereplői, legyen szó a felzaklatott csernovaiak vagy a kudarcot vallott hatóságok felelősségét hangoztató lapokról, képtelenek voltak a reális megoldáskeresés irányába terelni a közbeszédet. A diskurzusban játszott szerepük lényegében károsnak vagy meddőnek tekinthető. A büntényt megírták, a bűnösöket szép számban megtalálták, de az előremutató kiút lehetőségeivel nem foglalkoztak.

Vilmos Márton Nagy

The Hungarian Press on the Tragedy of Csernova

On 27th October 1907 – seven years before World War I began – Hungary’s policy on national minorities crumbled as one of the most significant ethnical conflicts took place in Csernova. Csernova then belonged to the Austro-Hungarian Monarchy with Slovakian population. The tragedy of Csernova needs to be understood so that it can help to comprehend the reasons for Trianon and also the current Slovakian identity-building. In my essay my aim is not to reconstruct the actions, but to represent how the Hungarian newspapers – with their emotion-driven articles – deepened the conflict and made it impossible to the parties (minority and majority) to discern each other’s angle.

Marinka Melinda

Egyházi és felekezeti kötődés egy romániai sváb faluban

Jelen munka az egyházi és felekezeti kötődés vonatkozásában ismertet néhány olyan identitásörző törekvést, amelyet a mezőpetri svábok, illetve tágabb értelemben a szatmári svábok vallásos életében figyelhetünk meg. Az eddigi szaktudományos vizsgálatok alapján elmondhatjuk,¹ hogy a Mezőpetriben² tapasztalható vallásos megnyilvánulások, a felekezeti kötődést kifejező eszközök és módok, valamint ezzel együtt az egyházhoz való viszonyulás kiemelt jelentőséggel bírnak a település lakossága körében. Éppen ezért jelen közösség felekezeti és etnikai hovatartozásának vizsgálata során érdemesnek tartottam olyan személyek lokális státuszát, a helyi társadalomban betöltött szerepét, funkcióját is értelmezni, akik az egyház intézményéhez kapcsolódnak. Ennek következtében körvona-

¹ A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke és az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport már az 1950-es évektől fókuszál a szatmári térségre. Kutatásaik középpontjában álltak a szatmári sváb települések is. Az első időszakban elsősorban Mérken végeztek építészethez és halászathoz kötődő gyűjtőmunkát. Az 1970-es évekből már találunk Mérkről és Vállajról is származó vegyes néprajzi adatokat, inkább folklór sajátosságokat a DENIA-ban. Ezt követően viszont sokáig más területre irányultak a vizsgálatok, a szatmári svábok néprajzi kutatását ismételtelen az ezredfordulót megelőzően kezdték el. Az elmúlt több mint 10 évben Csanáloson, Kálmándon, Kaplonyban, Kisdengelegen, Mezőfényen, Mezőteremen, Mezőpetriben, Mérken és Vállajon gyűjtöttek különböző néprajzi anyagot, így a témák között szerepeltek a szatmári svábok szakrális szabadtéri kisémlékei, a társadalmi élet folklórja, a közösségi élet hálózata, nyelvhasználat, deportálás, 1956 emlékezete, társadalmi kapcsolatok, női szereptudat és történelmi tudat változása, vallási élet, etnicitás... stb.

A szerző ide vonatkozóan szintén az elmúlt 10 évben végzett kutatásokat, amelyet támogatott az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport, a freiburgi Johannes-Künzig-Intézet és az OTKA K 78207 számú pályázata. Jelen munka egy bővebb változatban megjelent a következő címen: MARINKA Melinda: Identitásörző tevékenység és felekezeti kötődés egy romániai sváb falu viszonylatában. In: *Tanulmányok Ujváry Zoltán 80. születésnapja alkalmából. Notitiae Iuvenum II.* Szerk. KAVECSÁNSZKI M.–SZÁSZFALVI M. Debrecen, 2012, 131–140.

² Mezőpetri (románul: Petrești, németül: Petrifeld) a Romániában lévő szatmári sváb települések egyike. Nagykárolytól délnyugatra, 13 km-re fekszik. Történelme a középkorra nyúlik vissza, a történeti források először 1332-ben említik *Mezeu-Petri* néven. A török hódoltság és az időszakos járványok következtében 1692-re teljesen elnéptelenedik, majd csekély lélekszámú magyar betelepülők mellett 1742-től svábokkal népesül be.

lazódott az a fajta tevékenység az egyes kisközösségek, illetve egy-egy individuum részéről, amely az etnikai sajátosságok megőrzésére irányul, és amelyhez reprezentációs stratégiák egész sorát dolgozták ki.

Az etnikai és felekezeti kötődés megismeréséhez előzményként röviden utalnom kell néhány történelmi, felekezeti és etnikai jellegzetességre. Az „Oberschwaben”-ből származó, és a 18. század folyamán betelepített római katolikus svábok egy már meglévő multietnikus közeget tettek etnikailag és felekezetiileg is még színesebbé a történelmi Szatmár megyében.³ Az egyéb népcsoportokkal (román, magyar) való együttélés hatására, az „életvilág” különböző szintjein keresztül lezajló asszimilációs részfolyamatoknak⁴ köszönhetően sváb származású magyarokká, illetve magyar nyelvű svábokká váltak. Korábbi szak tudományos kutatások szerint megállapítható, hogy a szatmári svábok körében az első betelepüléstől eltelt 300 év alatt kulturálisan és etnikailag is részleges, nyelvileg pedig majdhogynem teljes asszimiláció ment végbe.⁵ A jelenben is zajló vizsgálatok pedig azt igazolják, hogy erőteljesen, mondhatni tudatosan disszimilálják magukat a környező települések egyéb felekezeteitől. Természetesen mindez nem jelenti a teljes vallási endogámia fennállását, hiszen az, mint olyan, már a 20. század elején felbomlott. A második világháború idejéig még jelentős szerepet játszott a felekezeten belüli házasságkötés, majd ezt követően már egyre nőtt a felekezeti és az etnikai vegyes házasságok száma.⁶ Ettől függetlenül napjainkban még mindig igen magas az etnikailag homogén házasságköté-

³ A telepítéstörténetről lásd bővebben VONHÁZ István: *A szatmármegyei német telepítés*. Pécs, 1931; MERLI Rudolf: *Mezőpetri története*. Mezőpetri–Bubesheim, 1999., MERLI Rudolf: *Donauschwäbische Ortschaften in Nordwest Siebenbürgen*. Bubesheim, 2007., KOHÚT Sára: Források és feldolgozások a szatmári svábok telepítéstörténetének vizsgálatához. In: *Tanulmányok Ujváry Zoltán 80. születésnapja alkalmából. Notitiae Iuvenum II.* Szerk. KAVECSÁNSZKI M. – SZÁSZFALVI M. Debrecen, 2012, 89–101.

⁴ BODÓ Barna: Szórvány – asszimiláció – szórványosodás. In: *Nemzetiségi–nemzeti–európai identitás*. (A SZTE JGYPK Felnőttképzési Intézetében tartott konferencia előadásai.) SZIRMAI Éva–ÚJVÁRI Edit (szerk.): Szeged, 2009. 182–207., 194.

⁵ Az asszimiláció mértéke településenként, térségenként eltérő, lásd erről: BAUMGARTNER Bernadett: *Kisebbség a kisebbségben. A Szatmár megyei németek a két világháború között 1918–1940*. Doktori értekezés. 2010, 4, 14–15, 19, 25–27. [<http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/-disszertaciok/baumgartnerbernadettephd.pdf> (Letöltve: 2011. augusztus 20.)], továbbá az asszimiláció kérdésköréhez kapcsolódóan, a teljesség igénye nélkül, Vö.: DEMETER Gábor–BAGDI Róbert: *Asszimiláció és migráció Északkelet-Magyarországon és a Partiumban. 1715–1992*. Debrecen, 2009.

⁶ A felekezeti és etnikai endogámia felbomlásának korábbra feltételezett datálását sem zárhatjuk ki, mint ahogy azt az egyéb magyarországi német nemzetiségű területeken végzett kutatások is bizonyítják. Lásd erről bővebben: SZILÁGYI Miklós: *Mezővárosi társadalom–Paraszti műveltség. Történelmi-néprajzi adatok és elemzési kísérletek. Folklor és Etnográfia*. 87. Debrecen, 1995, 138–139.

sek aránya a térségben. Ez azzal magyarázható, hogy az itt tapasztalt felekezeti különbségek egyben etnikai különbségeket is jelentenek.⁷ Az egyéb nemzetiséghez és etnikumhoz tartozók beházasodásával viszont számos esetben egyfajta nemtől független felekezeti pluralizmus valósul meg, amely kapcsán azt láthattuk, hogy a római katolikus svábság ilyen értelemben többséget alkot. Ennek számos megnyilvánulási formája ismert, amelyből pedig egyértelműen kirajzolódik a nem sváb származásúak nagyobb fokú hajlandósága más felekezetenél ismert vallásgyakorlási formák átvételére a beházasodás után.

A mezőpetri svábok asszimilációjának részleges mivolta viszont napjainkban lehetővé teszi, hogy a már modernizálódott és korábban individuálissá vált lokális közösség újjászervezze önmagát és újraalkossa kollektív etnikus tudatát. Mivel az etnikus specifikumok nagy része vallásos életükben konzerválódott, így ezt alapul véve az első között vallási dimenzióban kezdték el közösségük újjáépítését. Tudatosan törekedtek a felekezeti hovatartozás többszintű reprezentálására, amely egyúttal számos egyéb sajátosság érzékeltetésére is szolgál, így például lehetővé teszi a lokális kötődés kifejezését. Ezzel összefüggésben pedig több olyan társas rendezvény, társadalmi esemény megszervezésének lehetünk tanúi, amelyben egyfajta szakrális és etnikus térfoglalás is manifesztálódik. A következőkben ennek a többszintű önreprezentálásra törekvő közösségnek a társas kapcsolatain keresztül, egyfajta társadalmi kontextusban szeretném láttatni azt a vallásos öntudatot, amely adott esetben árnyaltabban meghatározza a kisebbségi identitásörzés mikéntjét, valamint az egyházi és felekezeti kötődést is.

A vallásos öntudatnak ugyanis számos társadalmi megnyilvánulása van, amely több dimenzióban ragadható meg. Ilyen például a templomba járás, a konfirmálás, az egyházadó fizetése, vagy akár a templombúcsú megünneplése. Ezáltal a vallásgyakorlás olyan minőségi szintjéről kapunk helyzetképet, amely a felekezeti és az egyházi kötődés mélységének a mérésére is szolgál. Ennek eredményeképpen Mezőpetri lakossága körében különbözően aktív társadalmi csoportok elkülönítését állapíthattuk meg. A kötődés tudatos vállalásának mértéke alapján csoportosítani lehetett egyrészt a csak templomba járókat, az aktív segítőkét és a szokás-revitalizálókat⁸, amely utóbbi két csoport esetében átfedésről is beszélhetünk. Ez az osztályozás csak a helyiekre vonatkozik.

A helyiek mellett továbbá számolnunk kellett a közösségnek azzal a részleges csoportjával is, akik időszakosan tagjai a lokális társadalomnak. Őket a szülőhelyen eltöltött idő alapján kétféle elnevezéssel illettem: így vannak *elszármazottak*

⁷ CSEPELI György–ÖRKÉNY Antal–SZÉKELY Mária: *A nemzeti-etnikai identitás változatlansága és átalakulása. Kisebbségkutatás*. 1999. 8. évf. 4. [http://www.hhrf.org/kisebbségkutatás/kk_1999_04/cikk_nyomtatás.php?id=148 (Letöltve: 2011. augusztus 22.)]

⁸ Erről lásd bővebben lentebb.

és *kétlakiak*. Kétlakiak azok, akik Németországba áttelepültek, de házaik megtartásával és több hónapos, általában tavasztól őszig terjedő itt tartózkodásukkal ugyanolyan elfogadott aktív tagjai a közösségnek, mint a település egyéb lakói. Amíg a kétlakiak több hónapot is eltöltenek Mezőpetriben, addig az elszármazottak általában egy hónapra, a nyári szünidőre és/vagy a település templombúcsújának idejére válnak újra a helyi közösség tagjaivá. Mindkét csoportnál megfigyelhettük, hogy az egyházadó fizetésével is kifejezik egyházi hovatartozásukat. Ezáltal megkettőződik vallásos életük közösségi és személyes szférája is. A szülőhely iránti tradicionális kötődés, amely a megkettőzött vallásgyakorlásban manifesztálódik, olykor a házasságkötések helyét is meghatározza. Az egyazon településről elszármazott fiatalok a házasságkötést sokszor a szülőfaluban tartják. Ez a jelenség viszont sokkal inkább kifejezi a szülőhely közösségéhez való kötődést, mint az adott egyházhoz tartozás jelentőségét.⁹

A lakóhelyi kötődés a felekezeti hovatartozás egyéb hangsúlyozásában is érzékelhető. Adott esetben a vallásos alapon szervezett társas összejövetelek látogatásában nyilvánul meg. Ezt példázza a *kirbáj*, azaz a templombúcsú, amely a többi vallásos hagyománnyal együtt összetartó erőként van jelen a Mezőpetriek életében. A vallásosság jelentős mértékéből ered, hogy a kollektív tudatépítés elsődleges keretét sokkal inkább a nyilvános közösségi vallásgyakorlás alkalmai adták, mintsem a profán társas összejövetelek, amelyek viszont az egyéb dunai sváb területeken nagyobb népszerűséggel élnek. A világi közösségi alkalmak néhány évtizede ugyan a szatmári térségben is jelentősebbé váltak, de ezek legnagyobb arányú látogató közönsége kizárólagosan a fiatalabb generáció tagjaiból tevődik össze. Az idősebb korosztályhoz tartozók számára viszont a mai napig a vallásos meggyőződésből eredő normarendszer a mérvadó, így ők sokkal inkább résztvevői a vallásos eseményeknek.¹⁰

A felekezeti kötődés társas kifejezésében jelentős szerepet játszik még a már korábban említett szokás-revitalizálók csoportja és tevékenységi körük. A csoport felépítése társadalmi szempontból egyébként igen vegyes, hiszen találunk közöttük a település vezető elitjéhez tartozó egyéneket, ugyanakkor az egyház szolgálatában állókat, vagy akár egyszerű, társadalmi státusszal nem rendelkező személyeket is. A csoporton belüli egyének törekvéseit támogatja, és sokszor vezető jelleggel felöleli, a helyi Nőszövetség. Így gyakorlatilag a Nőszövetségen keresztül az egyház felé is legitimálódik a helyi közösségen belüli csoportazo-

⁹ Ez természetesen nem csak sváb etnikus közegben tapasztalható, hiszen napjaink modernizált világában is számos példát láthatunk arra, hogy a vallását aktívan nem gyakorló, külföldön munkát vállaló és ott élő fiatalok templomi házasságkötése szülőhelyükön zajlik.

¹⁰ Lásd bővebben: MARINKA Melinda: A szatmári svábok templombúcsújának sajátosságai. *Ethnica*. XII. évf. 4. sz. 2010, 91–94.

nosságra törekvők feladatköre. A Nőszövetség karitatív tevékenysége ugyanis egybeolvad a Szatmári Római Katolikus Egyházmegye körében is preferált lelki, segítő munkával. A mezőpetri Nőszövetség munkásságának alapját képezik a rózsafüzér imádságok, a közös szentségimádások, zarándoklatok, de a betegek látogatása és a segélyezések is. Mindemellett érzékelve a szatmári svábok körében lezajló hagyományvesztést a nőszövetségi tagok többek között a vallásos dimenzióban újraélesztett közösségi szokásokat is fenntartják. Ehhez a feladatkörhöz csatlakoznak még azok a személyek, általában férfiak, akik a Nőszövetség munkásságából kimaradnak, de az identitás megőrzése érdekében cselekedni szeretnének. Őket közösen nevezhetjük tehát szokás-revitalizálóknak, akik az elmúlt több mint 10 évben számos elhalt szokáscselekmény rehabilitációját kezdték meg, így olyan ájtatossági formákat, amelyeket a rendszerváltásig általában házi ájtatossággént tartottak – ilyen például a Szent család-járás – a helyi Idősek Otthonában szervezték újjá. Mindezen felül a szakrális tér megjelölésére, a felekezeti elkülönülés dinamikusabb érzékeltetés érdekében felelevenítették a már elhalóban lévő csoportos zarándoklatokat a szomszédos sváb települések templombúcsújára is.

A sváb identitás megőrzésére törekvők között tehát két társadalmi csoport elkülönülését láthatjuk. Így a ténylegesen tevékenykedőket, tehát aktív szereplőket, akik mellett, a szokáscselekményeket velük együtt megélő közönség, passzív résztvevőként jelenik meg. A tevékenykedőkhöz a helyiek előszeretettel csatlakoznak, „akcióikkal” azonosulni tudnak, érzékeltetve ezzel a kollektív tudatépítés érdekében irányuló cselekvések elfogadását. Mindezt leginkább azért, mert az adott cselekvés vallásos dimenzióban valósul meg.

Ugyanezen az alapon kapnak létjogosultságot, vagy elismerést a lakosság körében azok az „építő megmozdulások”, amelyeket az egyházi szolgálatban álló személyekhez köthetünk.¹¹ Adott esetben az egyházi személyek, mint „alkotó egyéniségek” válhatnak vizsgálat tárgyává jelen csoport identitásépítési folyamatának felmérésekor.¹² Mégpedig különösen nagy hangsúlyt kell fektetnünk ezen egyének törekvéseire akkor, ha azok saját etnikus közegükbe kerülnek ta-

¹¹ Az egyház és az identitásörzés közötti összefüggésekről a szatmári svábok kapcsán lásd bővebben: MARINKA Melinda: Identitásörző tevékenység és felekezeti kötődés egy romániai sváb falu viszonylatában. In: *Tanulmányok Ujváry Zoltán 80. születésnapja alkalmából. Notitiae Iuvenum II.* Szerk. KAVECSÁNSZKI M.–SZÁSZFALVI M. Debrecen, 2012, 131-140; valamint a Partium viszonylatában: SZILÁGYI Györgyi–FLÓRA Gábor: Etnicitás és vallásosság, mint régióalakító tényezők a Partiumban. [<http://www.policy.hu/flora/har5.htm> (Letöltve: 2012.április 20.)]

¹² Itt kell megjegyezni, hogy amíg az adott etnikus közegben élő és „cselekvő” publikálók, valamint számos szakirodalom is a „szatmári svábok” elnevezést alkalmazza, addig a vizsgálat tárgyát képező csoport egyéb tagjai önmagukat sváb magyarként vagy magyar svábként identiflikálják. A tevékenykedők kommunikációjában alkalmazott elnevezéssel viszont azonosulni tudnak.

nult teológusként, vagy papként vissza. Identitásépítő munkásságuk ugyanis több forrásból eredeztethető, így a magukkal hozott, internalizált elemek mellett, az iskolázottságtól függő néprajzi vagy egyéb társtudományból merített tudást halmozzák fel, amely markáns befolyásoló tényezőként van jelen etnikus tudatépítési „akcióik” irányultságában. Az itt vizsgált személyek jelen esetben írói attitűddel felruházott – olykor azonban laikus – alkotók, akik közösségük által preferált tevékenységet folytatnak. Munkáik nem csak a saját etnikum számára hordoznak sajátosságokat, segítve ezzel a felnövekvő generációk etnikus és lokális hovatartozásának stabilizálását, hanem a kívülálló számára is reprezentánsnak minősülnek. A kutató számára pedig néprajzi értelemben vett forrásként is felfoghatók.¹³

Az egyházi személyek közül jelen közlésemben csak egyvalakire utalnék, Merli Rudolf (1929-) plébánosra, aki Mezőpetri szülötteként, ám mégsem helyi, hanem egyéb Szatmár megyei település plébánosaként szolgált, és az utóbbi 20 évben a németországi Bubesheimben folytatta hivatását. Merli munkásságában – a papi szolgálat mellett – erőteljesen tükröződik a szülőföld iránti kötődése, és a szatmári sváb identitás fenntartására való törekvése. A kitelepült szatmári svábok németországi folyóiratában, a *Sathmarer Heimatbrief*-ben rendre publikálta a szatmári egyházmegyében lévő sváb települések rövid monográfiáit.¹⁴ Különös hangsúlyt fektetve az adott település templomának történetére. A helybeliek származástudatának fenntartása érdekében pedig a *Szatmári Friss Újságban* újra közreadta ezeket a rövid leírásokat, majd az *Otthonom Szatmár megye* sorozatban jelent meg a szatmári sváb települések összes leírása *Harminckét település története* címmel.¹⁵ Ezt követően újra kiadatta a mezőpetri születésű nyelvészprofesszor, Vónház István sokat idézett kötetét, amely a Szatmár megyei németek településtörténetét taglalja.¹⁶ Ezeket az „apróbb” munkákat egy nagyobb lélegzetvételű monográfia összeállítása követte, amelyben Mezőpetri történetét sajátos kontextusban tárja elénk. A kötet, mint „*Heimatsbuch*”¹⁷, azonban többet hordoz önmagában, mint az általunk ismert átlagos falumonográfiák többsége.

¹³ Erről lásd bővebben SZILÁGYI Miklós: *Néprajzi forráskritika*. Debrecen, 2001. 73.

¹⁴ MÁRIÁS József: A hűség szava mindig hazahív. Merli Rudolf aranymiséje Mezőpetriben. *Vasárnap*. (Keresztény kulturális hetilap online). 19. évf. 24. sz. (2009. június 14.) [<http://www.vasarnap.katolikhos.ro/archivum/2009/0924/11.html> (Letöltve: 2011.augusztus 15.)]

¹⁵ A harminckét település története később német nyelven is napvilágot látott: MERLI Rudolf: *Donauschwäbische Ortschaften in Nordwest Siebenbürgen*. Bubesheim, 2007.

¹⁶ MÁRIÁS J: A hűség szava mindig i.m. *Vasárnap*. 19. évf. 24. sz. (2009. június 14.) [<http://www.vasarnap.katolikhos.ro/archivum/2009/0924/11.html> (Letöltve: 2011.augusztus 15.)]

¹⁷ A kötet, annak ellenére, hogy szerzője nem az ún. „Vertriebene”, magyarul „száműzöttek” körébe tartozik, műfajilag az „új generációs *Heimatsbuch*” kritériumainak felel meg. Ezekről a kritériumokról lásd bővebben: OROSZNÉ TAKÁCS Katalin: *Die zur Erinnerung gewordene Heimat*.

Merli *Mezőpetri története* címmel kiadott kötete nemcsak etnikai vonatkozásban, hanem vallási néprajzi szempontból is számos ismerettel szolgál. Az ilyen jellegű munkák általában az egyházi élet megindulásának folyamatáról; a római katolikus templom történetéről; kurátorokról; gondnokokról; templomatyákról; temetőről; szakrális kisemlékekről a településen belül, valamint a település környékén; volt plébánosokról, illetve azok viszonyáról a közösséggel; hitbuzgalmi társulatokról, illetve a hívek vallásos és erkölcsi életéről szólnak. A kötet elterjedve a helyiek között a kollektív történeti tudat továbbörökítésének kiemelt forrásává válhat, valamint a vallásos élet alakításában is jelentős szerepet kaphat. Az elterjedés mértékét az is meghatározza, hogy a szerző nem más, mint a saját etnikus közegéből származó pap, akinek munkássága nagyobb elismerésnek örvend, mint egy más jellegű kvalitásokkal rendelkező helyi laikus író, még annak ellenére is, hogy évek óta elszármazott a településről. A lokális társadalmon belüli elfogadottság egyértelműen a papi státusznak köszönhető.

A papi státuszban alkotók társadalmi elismertségének jelentősebb mivoltát bizonyítja még Brázay plébános esete.¹⁸ A köztudatban ugyanis ma is él Brázay János tevékenysége, aki a mezőpetri római katolikus plébánia történetét írta meg, és aki Merlivel ellentétben nem helyi születésű, de Mezőpetriben szolgált. Nevét általában Merliével együtt említik meg, annyi különbséggel, hogy Brázay emlékirata már nem található meg a településen lakók otthonában, hiszen az a 19. század végén keletkezett, Merli kötetei viszont számos helybéli polcán fellelhetők.¹⁹

Merli és Brázay mellett megemlíthetném még számos papnak a tevékenységét. Ugyanakkor a többi szatmári sváb településről is lehetne példát hozni olyan egyénekről, akik saját küldetésnek érezték a település mindennemű leírását az etnikus tudat továbbörökítése, megerősítése érdekében. Továbbá több olyan plébánosról is tudunk, akik nem helyi születésűként a közösség összetartása érdekében harcoltak a szatmári németiség fennmaradásáért már a 19. század végétől.²⁰ Úgy vélem, hogy az itt felsorakoztatott példák viszont elegendőnek bizonyulnak annak az érzékeltetésére, hogy a felekezeti hovatartozás és az egyházhoz való kötődés milyen különös kérdésköre annak az etnikai, társadalmi és szociokulturális átrendeződésnek, amely a mezőpetri svábok körében több di-

Heimatbücher der Vertriebenen Ungarndeutschen. Doktori értekezés. Budapest, 2007, 35. [<http://doktori.btk.elte.hu/lit/-orosznetaakacs/diss.pdf> (Letöltve: 2011. augusztus 15.)]

¹⁸ Brázay János Mezőpetriben 1866 és 1908 között szolgált.

¹⁹ BRÁZAY János: *Emlékiratok a Mezőpetri község r.k. plébánia történetéből a templom százéves jubileumára*. Nagykároly, 1886.

²⁰ Ilyen például Anton-Joseph Ilk munkássága, aki cipszerként tevékenykedett a szatmári svábság német nyelvjárásáért. Helmut BERNER–Claus STEPHANI: *Volksgut der Sathmarschwaben*. Marburg, 1985. 397.

menzióban zajlott a 20. század folyamán. Adott esetben pedig kulcsfontosságúvá vált a vallásos értékekhez való ragaszkodás dokumentálása és ennek a szoros kötődésnek a mélyebb vizsgálata, hiszen azt tapasztaltuk, hogy számukra a vallás nemcsak alapvető társadalmi szerepeket hivatott betölteni, hanem az egyén és a közösség összetartó erejévé is válik.²¹

Melinda Marinka

Religious and denominational ties in the case of a Swabian village in Romania

This paper describes an endeavor to preserve identity in relation to religious and denominational ties that can be observed in the Swabian people of Mezőpetri (Romania) and in broader sense the Swabian people of Szatmár as well. According to specialized academic examinations, we can state the religious expressions that can be seen in Mezőpetri, the methods, acts and tools of expressing denominational bonds, furthermore the relation to the Church has a special significance among the people of the village. Therefore during the examination of denominational and ethnical affiliations of this community I attempted to interpret the local status, the role in local society and function of those persons, who are related to the church. The examples given show how the denominational affiliation and bonds to the church are special issues of that ethnical, social and sociocultural reorganization that take place among the Swabians of Mezőpetri in course of the 20th century.

²¹ Lásd erről bővebben: SZILÁGYI Györgyi–FLÓRA Gábor: Változó vallásosság. Vallási viszonyulásmódok és egyházi szerepvállalás szociológiai kutatások tükrében. *Korunk*. (2003. július.) [<http://www.korunk.org/?q=node/-8&ev=2003&honap=7&cikk=7268> (Letöltve: 2011. augusztus 22.)]

Szászfalvi Márta

A vallási turizmus és a szakrális tér vizsgálata a református templomokban¹

Bevezetés

Az elmúlt évtizedek nemzetközi és hazai tendenciáit figyelembe véve természetesnek tekinthetjük, hogy a különböző város- és vidékfejlesztési tervek meghatározó, sőt mára nélkülözhetetlen részét képezik a turisztikai irányú innovációk, s igen sok hátrányos helyzetű vidéki település felzárkózási lehetőségként tekint a turizmus egyes ágazataira. Ezért napjaink vidéki társadalmának vizsgálatakor megkerülhetetlen témaként kezelhetjük a turizmus kérdését, amelynek egyik, egyre nagyobb népszerűségnek örvendő ágával, a vallási turizmussal kívánok foglalkozni.

A WTO felmérése szerint a világ turizmusának mintegy 32%-át a vallási irányú utazások, idegenforgalom teszi ki.² Ezzel szemben Magyarországon a vallási turizmus aránya a statisztikai adatok szerint csupán 7–8%, habár hazánkban mintegy „ötvenezeren kelnek útra vallási indítékkal, de közülük csak 4–6 ezren maradnak belföldön”.³ Az alacsony számarány ellenére látványos előrelépések és fejlesztések bontakoznak ki a vallási turizmus területén, ami leginkább a jelentős *vallásturisztikai jellegű beruházásokban*, így például a budavári Mátyás-templomon végzett rekonstrukció és restaurációs munkálatokban,⁴ vagy például a nyírbátori Hit és egészség – Máriapócs és Nyírbátor összefogása a vallási turizmus fejlesztéséért c. projektben ölt testet.⁵ Ezek a fejlesztések azonban nem csak az adott térség vagy település turizmusát befo-

¹ A tanulmány a TÁMOP -4.2.2/B-10/1-2010-0024 számú pályázat támogatásával készült.

² TAKÁCS Gabriella: A vallási turizmusról. Forrás: [http://www.gkrte.hu/public/magazin2.php?id=135&kat_id=9]. (Letöltés: 2012. augusztus 21.), Vö. VARGA Mária: A vallási turizmus jelenléte ma Magyarországon. 26. *Keresztény Szó*, 2011, 25–42.

³ TAKÁCS G. i.m.

⁴ Forrás: [<http://www.matyas-templom.hu/hun/rekonstrukcio.php>] (Letöltve: 2012. augusztus 8.)]

⁵ Forrás: [<http://www.hitesegsegseg.hu/>] (Letöltve: 2012. július 12.)]

lyásolják, de közvetlenül az érintett templomok szakrális terére is hatással vannak.

Tanulmányomban a református templomok vallási turizmusban betöltött különböző szerepeit, illetve a nevezett turisztikai ágazat dimenzióinak a templomi szakrális térre gyakorolt hatását vizsgálom meg, vagyis hogy miként válik a történelmi jelentőségű szakrális műemlék ún. eladható turisztikai termékké, piacképes desztinációvá, s ez a változás hogyan befolyásolja az adott református templom szakrális terét és proxemikáját.

1. Vallási turizmus dimenziói

A *vallási turizmusnak* – az általános értelemben vett turizmussal szemben⁶ – nem alakult ki széles körben elfogadott definíciója, s csupán a jellemző dimenziók mentén igyekeznek a fogalmát meghatározni. A témával foglalkozó szakirodalmak alapvetően a *kulturális turizmus* részeként definiálják a vallási turizmust,⁷ vagy adott esetben éppen fordítva: a vallási turizmuson belül különböztetik meg az ún. *kulturális vallási turizmus* ágazatát, vagyis amikor a szakrális objektumot nem vallási okból, hanem annak „kulturális, történelmi és építészeti jelentősége” miatt keresik fel a turisták.⁸ Esetenként azonban természetesen ettől eltérő tipologizálással is találkozhatunk, így ismert az *alternatív turizmus*, más néven niche turizmus szűkebb leágazásaként, mikro niche megjelölésként, vagyis olyan turisztikai termékként történő definiálása, amely „egy viszonylag szűk piaci szegmens igényeit elégíti ki”.⁹ Elsősorban a turizmus gyakorlati szegmensén jellemző a vallási turizmus és a zárandoklatok szétvá-

⁶ A *turizmus* definíciója tudományterületenként és koronként változott, legismertebb és általánosan elfogadott meghatározását a Turizmus Világszervezete (WTO) és az Interparlamentáris Unió fogadta el Hágában 1989-ben. Eszerint „a turizmus magában foglalja a személyek lakó- és munkahelyén kívüli minden szabad helyváltoztatását, valamint az azokból eredő szükségletek kielégítésére létrehozott szolgáltatásokat.” Hágai Nyilatkozat (1989). Hivatkozik rá: MICHALKÓ Gábor: *A turizmuselmélet alapjai*. Kodolányi János Főiskola, Székesfehérvár, 2007. 31., A turizmus fogalmának változásáról szóló áttekintést lásd: TASNÁDI József: *A turizmus rendszere*. Aula Kiadó, Budapest, 2002. 34–35., MICHALKÓ G. i.m. 29–35., LENGYEL Márton: *A turizmus általános elmélete*. KIT Kiadó, Budapest, 1992. 35–45.

⁷ Lásd: MICHALKÓ G. i.m. 162., TASNÁDI J. i.m. 82., VARGA M. i.m. 26., JANCsik András: A turizmus által hasznosítható erőforrások fogalma, köre és típusai. 82–83. In: *Turisztikai erőforrások. A természeti és a kulturális erőforrások turisztikai hasznosítása*. Szerk. DÁVID Lóránt–JANCsik András–RÁTZ Tamara. Károly Róbert Főiskola – Károly Róbert Kht., Gyöngyös, 2007, 62–93.

⁸ Idézi: MESTER Tünde: Vallási turizmus. 16. *Turizmus Bulletin*, 2006, 2, 16–18.

⁹ Idézi: MICHALKÓ Gábor: A turisztikai termék. In: *Turisztikai terméktervezés és fejlesztés*. Szerk. MICHALKÓ Gábor. Pécsi Tudományegyetem, Pécs, 2011. [[http://www.eturizmus.pte.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai_termektervezés_és_fejlesztés/book.html](http://www.eturizmus.pte.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai_termektervezes_és_fejlesztés/book.html) (Letöltve: 2012. augusztus 2.)]

lasztása és megkülönböztetése a definiálás kapcsán,¹⁰ sőt adott esetben a vallási turizmus elnevezés helyett már eleve a *zarándokturizmus*, a tágabb értelemben vett vallási turizmus esetében pedig a „*kulturturizmus*” kifejezést használják.¹¹

Ezen diszciplináris nézetkülönbségek ellenére alapvetően egységesnek tekinthetjük a vallási turizmus szűkebb és tágabb részterületeinek megkülönböztetését. Az előbbi esetben vallási turizmus alatt csak a zarándoklatokat és a búcsújárást értjük, vagyis csak azokat a vallási indíttatású utazásokat, amikor a turista „lelkében is részese az eseménynek”,¹² míg az utóbbi esetben a turisták csak mint művészeti, történeti vagy kulturális nevezetességeket keresik fel az adott vallási objektumokat vagy rendezvényeket.¹³

A fentieket összegezve vallási turizmusnak tekinthetjük tehát egyfelől azokat az utazásokat, amikor az utazó azért keres fel egy helyet, „mert azt szentnek tartja”,¹⁴ másfelől a szakrális műemlékek meglátogatását, illetve a különböző vallási rendezvényeken, eseményeken való részvételt. Ennek megfelelően a vallási turizmussal összefüggésben három dimenzió rajzolódik ki: a zarándoklatok, a szakrális műemlékek meglátogatása és a vallási rendezvényeken (egyházi kulturális, zenei programokon)¹⁵ való részvétel faktora. Abból kifolyólag, hogy a református irányú vallási turizmus esetében a zarándoklat, mint releváns tényező természetesen nem képezheti vizsgálat tárgyát, tanulmányom további részében e három faktor közül a szakrális műemlékek meglátogatásával és a vallási rendezvényeken való részvétellel kívánok foglalkozni.

2. Vallási rendezvényeken való részvétel

A vallási turizmus egyik meghatározó dimenziója a vallási rendezvényeken, eseményeken való részvétel, melynek tárgykörébe a turisztikai vizsgálódások során felmerülő fogalmak konceptualizálásakor egyfelől az egyházi ünnepek és

¹⁰ Pálfalvi Judit, a Szaléziánus Érsekségi Turisztikai Központ igazgatója különválasztja a vallási turizmus fogalmától a zarándokutakat, az előbbibe csak azokat az utazásokat sorolja, amelyeknek a vallási, szakrális műemlékek meglátogatása, vallási rendezvényeken való részvétel a célja, míg „a zarándoklat vagy zarándokút egy vallási jelentőségű zarándokhely felkeresése”. Idézi: BALLA Emőke: *Erősödik a vallási turizmus*. (2011. november 4.) [Naplo-online, http://naplo-online.hu/hetvege/20111104_vallasi_turizmus. (Letöltve 2012. július 16.)]

¹¹ Madari Gyula, a Makrovilág Utazási és Zarándokutazási Iroda alapítója és tulajdonos-igazgatója. Forrás: [http://www.turizmusonline.hu/aktualis/cikk/huzoagazat_lehetne_a_vallasi_turizmus. (Letöltve: 2012. július 6.)]

¹² VARGA M. i.m. 27.

¹³ Uo.

¹⁴ MESTER T. i.m. 16.

¹⁵ NYÍRI Zsuzsanna: Turistafogadás az egyházi helyszíneken. 27. *Turizmus Bulletin*, 2004, 1, 27–32.

zarándoklatok,¹⁶ másfelől pedig a templomban megrendezett kulturális programok: koncertek és kiállítások¹⁷ merülnek fel,¹⁸ hiszen a templomok „alkalmasak nagy tömegek befogadására, és különleges hátteret, látványt biztosítanak a rendezvény résztvevői számára”.¹⁹

Templomi koncertek

Felekezettől függetlenül az egyik legfrekvenciáltabb profán alkalomként kezelhetjük a templomban megrendezett koncerteket, zenei programokat, amelyek a vizsgált templomi rendezvények közül a legnagyobb múltra tekintenek vissza, hiszen már a II. világháború előtt is tartottak, elsősorban *jótekonysági célzatú hangversenyeket* a városi gyülekezetekben.²⁰ Népszerűségüket gyakorlatilag mind a mai napig megőrizték, a statisztikai adatok tanúsága szerint ugyanis a válság eredményezte negatív visszaesés a hangversenyek tekintetében nem éreztette hatását, s alapvetően növekvő tendenciát mutat látogatottságuk.²¹ Különösen a nyári és az ünnepi szezonok²² nélkülözhetetlen turisztikai szolgáltatásaiként funkcionálnak a templomokban megrendezett koncertek, amelyekből napjainkra már egyre több, önálló turisztikai desztinációként működő *zenei*

¹⁶ JANCsik A. i.m. 82–83.

¹⁷ NYÍRi Zs. i.m. 27.

¹⁸ A felsorolt templomi rendezvények mellett érdemes még említést tenni a nem turisztikai célzatú templomi filmvetítésekről is, amikor elsősorban a gyülekezeti célközönség előtt, alapvetően vallási témájú filmek levetítésére kerül sor. Így Németországban a már évek óta futó „Kirche und Kino” c. projekthez csatlakozva egyre több gyülekezet teremtette meg a templomi filmvetítés lehetőségét az érdeklődők számára. Lásd: [<http://www.kino-und-kirche.de/start.htm>] (Letöltve: 2012. augusztus 7.)] Vö. Helyszíni gyűjtéseim során én magam a Jász-Nagykun-Szolnok megyei Nagyrévi Református Egyház-köztségben találkoztam hasonló esettel, ahol a református lelkész a Passió c. filmet vetítette le a gyülekezetben, itt azonban az érdeklődés hiányában a templomi filmvetítés nem vált rendszeressé. Forrás: S. N. református lelkész közlése, 2009. augusztus. Az említett települést a Dr. Bereczki Ibolya által vezetett, *Peremlétben?! A Tiszaszög néprajzi, történeti, földrajzi kutatása az ezredfordulón. 2007–2011* című, OTKA 68902 számú kutatása keretén belül vizsgáltam 2008–2010 között.

¹⁹ BERKI Tibor–POHNER Tamás: *Vallási turizmus, zárandokturizmus*. 248. In: *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. Szerk. MICHALKÓ Gábor–RÁTZ Tamara. Kodolányi János Főiskola, Székesfehérvár–Budapest, 2009. 244–254. (*Turizmus Akadémia*, 4.)

²⁰ Jótekonysági célú templomi hangverseny meghívója. Lásd: KÓSA László: Az egyesületek a budapesti reformátusság életében. 1111. In: *Reformátusok Budapesten. I–II*. Szerk. KÓSA László. Budapest. 2006. 1077–1117., STRAKY Tibor: Karácsonyi koncert Debrecenben. *Muzsika*, 1969, 3., 34–35.

²¹ Lásd: *Kulturális intézmények látogatottsága*. KSH STADAT idősoros éves adatok. 1990–2011. [http://www.ksh.hu/-docs/hun/xstadat/xstadat_eves/i_zkz001.html] (Letöltve: 2012. július 9.)

²² Lásd: RÁTZ Tamara: A karácsony szerepe a magyar lakosság utazási magatartásának befolyásolásában. *Turizmus Bulletin*, 2006, 4, 3–12., Uő: Mindenszentek és halottak napja szerepe a magyar lakosság utazási magatartásának befolyásolásában. *Turizmus Bulletin*, 2006, 3., 27–35., Uő: A húsvét szerepe a magyar lakosság utazási magatartásának befolyásolásában, *Turizmus Bulletin*, 2006, 1., 30–38.

fesztiválok szerveződtek,²³ illetve a turisztikailag népszerű településeken, térségeken megrendezett profán fesztiválok, kulturális programsorozatok repertoárját is gazdagítják.²⁴

A templomi koncertek megrendezését elvi szinten három tényező determinálja: a templom építészeti adottsága, az adott település turisztikai preferáltsága – ebből következően a befogadó közönség fogékonysága –, illetve az érinthető gyülekezet humán erőforrásai és egzisztenciális lehetőségei. Az újjépítésű, természetszerűen urbanus környezetben épült templomoknál azonban megfigyelhetjük, hogy az építészeti sajátosságokból fakadó, a koncertekhez szükséges akusztika hiányát vagy kevésbé megfelelő minőségét egyfelől a megfelelő technikai berendezés, másfelől a befogadó közönség fogékonysága is kompenzálja. Ezzel szemben a falusi, jellemzően régi stílusú templomoknál a kiváló akusztikán kívül sok esetben sem a befogadó közönség, sem a szükséges infrastruktúrális erőforrások nem állnak rendelkezésre. Vagyis a templom építészeti adottsága, mint determináló tényező mára teljes mértékben háttérbe szorult, s a templomban tartott koncertek egyre inkább a városi és a turisztikailag vonzó kistépüléseken kerülnek rendszeresen megrendezésre – nem véletlenül, mivel „napjainkban szinte minden város turisztikai desztinációnak tekinthető, hiszen a turizmusban is érvényesül az a jelenség, miszerint a kulturális szolgáltatások földrajzi elhelyezkedését erőteljes városi koncentráció jellemzi”.²⁵

A templomban megrendezett koncertek és más kulturális alkalmak során a szakrális tér, így az úrasztala s annak környéke az esetek többségében mintegy profán színpaddá alakult, melynek eredendő centrális szerepét és szakralitását eddig nem törték meg a profán előadások. Egyfelől ugyanis ezen események térhasználatának a középpontjában is az úrasztala és az ún. *piac*²⁶ állt: az úrasztala körül és a piacon helyezkedtek el a kórus tagjai a koncertek során, illetve a rendezvények szónokai, konferálói is az úrasztala mellé álltak beszédük közben. Másfelől a résztvevők e tér használatakor igyekeztek annak jellegének megfelelő módon viselkedni: a koncertek interaktívabb, mozgalmassabb részét inkább az úrasztalán kívül adták elő.

²³ Értsd: Református Énekek programsorozat, budavári Mátyás-templomban rendezett koncertsorozat, budapesti Nyári Zsidó Fesztivál, stb.

²⁴ Értsd: Zempléni Fesztivál, Veszprémfest, stb.

²⁵ Rátz Tamara: Bevezetés. In: *A kultúra szerepe a turizmusban és a városfejlesztésben*. Szerk. RÁTz Tamara, Kultúrpont Iroda, Budapest, 2008. 7.

²⁶ A terminus technicus használatát lásd: DANKÓ Imre: Az úrasztala. 151. *Vallási Néprajz. II.* Szerk. DANKÓ Imre–KÜLLÖS Imola. Budapest, 1985., KÓSA László: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen, 1993. 30., S. LACKOVITS Emőke: Kultikus hely, szakrális, liturgikus, felekezeti tér. *Néprajzi Látóhatár*. 2002, 1–4., 163.

Erőteljes profanizálódás figyelhető meg azonban a templomban megrendezett koncertek térhasználatát tekintve, a korábban jellemző, klasszikus térhasználattal szemben ugyanis egy teljesen újszerű proxemika rajzolódik ki a koncertek során. Az újabb típusú koncertek esetében ugyanis fokozatosan megtörik a liturgikus tér szakralitása mind a térelemek, mind pedig a szereplők térhasználatát tekintve. Napjaink közönségének igényeihez alkalmazkodva ugyanis a fellépők repertoárjukba már nem csak komolyzenei, hanem inkább populáris, könnyűzenei darabokat választanak, amelyeknek előadása során már teljesen újszerű kép- és hangtechnikai alternatívákat, illetve interaktívabb mozgáskultúrát alkalmaznak.²⁷ Ezek a megoldások pedig már nem képesek a szakrális tér korábbiakban leírt konzerválására.

A koncertek során természetesen nem csak a szakrális, de a félszakrális térelemek, így a templompadok használata is megváltozik. A református templomokban a különböző szempont szerinti elkülönülésnek a legváltozatosabb formái alakultak ki az *ülésrendet*²⁸ tekintve, így a nem, az életkor, korábban pedig még a társadalmi, vagyoni helyzet, sőt a településrészek alapján is történhetett a differenciálódás. Ezt a tradicionális, adott szempont szerint differenciált templomi ülésrendet azonban napjainkban már csak a vidéki egyháztagok követik, a városi templomokban pedig csak a legritkább esetben találkozhatunk a kötött ülésrend alkalmazásával, így annak koncertek és más kulturális események során történő felbomlása szinte teljes mértékben természetes folyamatként játszódik le.

A repertoár stílusbeli változása pedig természetesen a közönség térhasználatára is befolyást gyakorol. Abból kifolyólag ugyanis, hogy a koncertek során a templom elsősorban már koncertteremként és nem szakrális objektumként funkcionál, a templomban, mint szent térben előírt viselkedési szabályok

²⁷ Eklatáns példaként említhetjük a debreceni református Nagytemplomban Mága Zoltán által adott koncertet, amikor az úrasztala köré, Nyírbátorban pedig az úrasztalát áthelyezve, annak helyére építették meg a fellépők által használt színpadot, s az említett előadó már nem csak a megszokott piac-úrasztala közötti teret, hanem a távolabbi templomfolyosókat is használta a koncert során.

²⁸ A református templomi ülésrend, mint a tradíció megtartásának közismert formája a református vallási néprajzi kutatások egyik legpreferáltabb vizsgálati témájaként kezelhető. A teljesség igénye nélkül lásd: BARTHA Elek: *Vallásökológia*. Debrecen, 1992., Uő: A szakrális táj néprajza. *Protestáns Szemle*, 1998, 1., 25–41., Uő: *Vallási terek szellemi öröksége*. Budapest, 2006., CSISZÁR Árpád: A régi nemzeti rend a felső-tiszavidéki templomokban és temetőikben. In: *Vallási Néprajz. I.* Szerk. DANKÓ Imre–KÜLLÖS Imola. Budapest, 1985. 157–198., FAGGYAS István: *Lakosság és templomi ülésrend I.* Debrecen, 1990., KÓSA László: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen, 1993., HIDASI Judit: *Kultúra, viselkedés, kommunikáció*. Budapest, 1992., NEMES NAGY József: *Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban*. MTA PTI, 1996. (*Etnoregionális Munkafüzetek*, 17.), NIEDERMÜLLER Péter: Térformák és térhasználati szabályok a falusi kultúrában. *Kultúra és Közösség*, 1996, 5. 75–84., TÁRKÁNY SZÜCS Ernő: *Magyar jogi népszokások*. Budapest, 1981., UJVÁRY Zoltán: Nemesek az alsósózuhi templomban. *Műzeumi Kurír*, 1981, 60–61.

is teljes mértékben átalakulnak, és a profán koncertteremhez inkább illő magatartási formák válnak érvényessé. Vagyis annak ellenére, hogy a templomi koncertek természetszerűen emelkedettebb hangulatúak a más helyszínen megrendezett zenei alkalmaknál, a közönség igényének változásával párhuzamosan a templomi koncertek is veszítenek ünnepélyességükből, ezzel együtt pedig a szakrális tér is erősebben profanizálódik.

Templomi kiállítások

A templomokban²⁹ berendezett kiállításokat némely urbánus kivételtől eltekintve³⁰ az újszerű templomi rendezvények között tarthatjuk számon. Kialakulásuk elsősorban a félszakrális templomi térelemek, így a templomfolyosók- és előterek, illetve a karzatok³¹ fokozatos funkcióvesztésére³² vezethető vissza, mely funkcióvesztés eredményezte térbeli lehetőséget kihasználva a templomok főfalain elhelyezett kép- és fotó kiállítások mellett a karzatok is egyre gyakrabban töltönek be hasonló kulturális funkciót.

A térbeli kötöttségekből kifolyólag a főfalak esetében, néhány kivételtől eltekintve³³ értelemszerűen a művészeti jellegű fotó- és kéпкиállításokkal találkozhatunk, a karzatokon viszont már vitrinek és tablók segítségével kerülnek bemutatásra a különböző levéltári, anyakönyvi források; korabeli fotók, egyházművészeti szimbólumok, az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó tárgyi esz-

²⁹ Fontos kiemelni, hogy jelen tanulmányban a szakrális térben rendezett kiállítások közül csak a templomokban megrendezett rendezvények kerülnek bemutatásra, a templom mellett ugyanis igen gyakran találkozhatunk a gyülekezeti termekben berendezett kiállításokkal is.

³⁰ Értsd: a turisztikailag is frekvenciált településeken és nagyvárosokban természetesen már korábban is jellemző volt a templomban megrendezett kiállítás. Lásd: KOCIS Elemér: Kósa Bálint kiállítása a debreceni nagytemplom toronytermében. *Református Tiszántúl*, 1995, 2. 15.

³¹ A karzat, más néven kar vagy kórus a templombelsőnek olyan oszlopokon vagy boltozaton nyugvó építménye, amelyet a megnövekedett lélekszám okozta férőhelybeli problémák miatt emeltek. Lásd: MAROSI Ernő: *Magyar falusi templomok*. Budapest, 1975, 65., TAKÁCS Béla: A református templom. 13. In: DERCSÉNYI Balázs–HEGYI Gábor–MAROSI Ernő–TAKÁCS Béla: *Református templomok Magyarországon*. Budapest, 1992, 6–25.

³² A 17. században elterjedt, és azóta is hűen tartja magát az a templomi ülésrenddel kapcsolatos szokás, miszerint a karzatot csak a legények, leventék és leányok, olykor a fiatal házások, majd később nemtől függetlenül az iskolák tanulói használták. Lásd: S. LACKOVITS E. i.m. 350. Az egyházi iskolák államosítása és a kötelező hitoktatás megszűnése után az iskolások állandó templomi részvételének is vége szakadt, amelyet követően az általuk használt karzat jelentős funkcióváltozáson esett át, ugyanis eleinte már csak a konfirmándusok használták az ott kialakított helyeket, majd pedig a vallásgyakorlók számára jelentős visszaesésének eredményeként napjainkra – a nagyvárosi gyülekezetek kivételével – teljes mértékben használaton kívül kerültek.

³³ Lásd: „Kossuth Lajos és a Magyar Nemzet Függetlenségi Nyilatkozata” c. vitrinek kiállítását a debreceni református Nagytemplomban. Forrás: HODOSSY-TAKÁCS Előd: A Nagytemplom turisztikai kiadványa [http://www.nagytemplom.hu/turisztikai_informaciok.php (Letöltve: 2012. augusztus 21.)]

közök, illetve jellemző tendenciaként kezelhetjük a makett-kiállítások elterjedését is.³⁴

A lehetőségekhez mérten természetesen egészen egyedi megoldásokkal is találkozhatunk, így például a Hajdú-Bihar megyei Hajdúhadház református templomának karzatán egy múlt századi osztályterem került berendezésre.³⁵ Debrecen város egyik legpreferáltabb turisztikai desztinációjaként a református Nagytemplomban pedig párhuzamosan több kiállítást is megtekinthetnek a látogatók.³⁶ A rendelkezésre álló egzisztenciális és térbeli potenciálok mentén tehát a klasszikus vitrines megoldásokon túlmutató, elsősorban a múzeumokból ismert audivizuális eszközök révén (digitális tábló, projektor, stb.) interaktívnak tekinthető kiállítás megrendezésére is lehetőség nyílik.

Muzeológiaiailag releváns kérdésként kezelhetjük az időszaki kiállítás kérdését is. A templomban megrendezett kiállítások esetében az állandó kiállítások és az időszaki kiállítások arányszámát a múzeumokhoz hasonlóan elsősorban a potenciális anyagi és humán erőforrások határozzák meg. Így annak ellenére, hogy az emberi élet fordulói, a különböző egyházi ünnepek, jeles napok, bibliai témák, gyülekezettörténeti események, vallástörténeti évfordulók, sőt egyre gyakrabban – a múzeumok ma divatos ún. retró-kiállításaiival paralel módon – a kommunizmus és a szocializmus időszaka³⁷ is igen gazdag tematikai alternatívákat kínálnak, természetesen tekinthetjük, hogy a falusi és a kisvárosi gyülekezetek tekintetében az állandó kiállítások típusa élvez elsőbbséget.

A templomban megrendezett kiállításokkal kapcsolatban tehát elmondhatjuk, hogy azok témájukban, eszközrendszerükben és proxemikájukban is igyekeznek a templom szakralitásához akklimatizálódni, vagyis sem az installációk, sem a kiállítás útvonala nem érinti a szigorúan vett liturgikus teret. Kivéteklént érdemes ideemlni a Hajdú-Bihar megyei Kismarja példáját, ahol a református templom liturgikus tere, vagyis az úrasztala és az ún. piac teljes mértékben átrendeződött a Bocskai-kriptá feltárása után, majd pedig annak

³⁴ Értsd: kelyhek, Biblia, úrasztali terítők, stb.

³⁵ Forrás: [http://www.reformatus-hadhaz.hu/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=24&Itemid=45] (Letöltve: 2012. augusztus 21.)

³⁶ „Kossuth Lajos és a Magyar Nemzet Függetlenségi Nyilatkozata”, a „Nagytemplomi gyülekezet múltja és jelene” c. állandó, illetve a „Nézd, mekkora kövek” c. komplex makett-kiállítást. Forrás: HODOSSY-TAKÁCS E. i.m.

³⁷ „Számon tartva” c. kiállítás nyílt a kommunista diktatúra harminc pap vértanújának és üldözöttjének személyes tárgyaiból 2012. februárjában a debreceni Megtestesülés templomban. Forrás: [<http://www.haon.hu/uj-kiallitas-nyilt-a-debreceni-megtestesules-templomban/1899937>] (Letöltve: 2012. augusztus 18.)

látogatása miatt.³⁸ Bár a kismarjai kriptá természetesen nem tartozik a klasszikus értelemben vett templomi kiállítások közé, mint kultúrtörténeti értéket bemutató templomi reprezentáció mindenképpen releváns példaként kezelhető a turizmus szakrális térre gyakorolt hatását tekintve.

Ezek a turisztikai fejlesztések azonban adott esetben igen jelentős egzisztenciális terhet jelentenének egy kisebb gyülekezet számára, és a turisztikailag nem frekventált települések egyházközségeinek esetében nem feltétlenül tekinthetők kifizetődő beruházásoknak. Annak ellenére, hogy egy-egy ilyen turisztikai innováció egyértelműen pozitív hatást gyakorol a gyülekezeti tagok egyházi identitására, bizonyos idő elteltével már igen gyakran csak „alvó” turisztikai szolgáltatásokként funkcionálnak a helyi látogatók aspektusából is, turisztikai szempontból pedig nem lesznek képesek önálló vonzerőként „megállni a helyüket”.

3. Vallási műemlékek meglátogatása

A templomlátogatás alternatívái

A vallási műemlékek, így a templomok, székesegyházak, kolostorok, zárándokhelyek és szentélyek³⁹ az örökségturizmus meghatározó részét képezik,⁴⁰ és világszerte a turizmusban jelentős szerepet betöltő kulturális erőforrásokként és attrakciókként funkcionálnak.⁴¹ A turisztikai látogatottságtól függetlenül ma már minden település látványosságait ismertető honlapon, kiadványon és képeslapon is megjelenik a község temploma is. Itt azonban rögtön felvetődik a kérdés: miért is keresik fel a látogatók az adott település templomát, vagyis milyen formációk lehetnek a turisztikai célzatú templomlátogatás alternatívái.

A település perspektívájából megvizsgálva a templomlátogatásnak alapvetően három típusát különböztethetjük meg. Az adott települést kifejezetten temploma miatt a legritkább esetben keresik fel a turisták, vagyis *önálló turisztikai desztináció*ként igen ritkán funkcionálnak a vallási műemlékek, amely alól természetesen kivételt képeznek a jelentős művészeti vagy kultúrtörténeti jellegzetességgel rendelkező vallási objektum, így például Nyírbátor és

³⁸ PÓTOR Áron: A kismarjai templom alatt megtalálták a Bocskai család kriptáját. *Református Tiszántúl*, 2004, 6, 25–26., SÁRKÁNY Viola: A Bocskai-kripta avatása és a Bocskai-díjak átadása. *Honismeret*, 2006, 6, 99–101.

³⁹ Az említett műemlékek közül a református aspektusú vizsgálatok esetében értelemszerűen a templomok képezhetik vizsgálat tárgyát.

⁴⁰ CSAPÓ János–MATESZ Krisztina: A kulturális turizmus jelentősége és szerepe napjaink idegenforgalmában. 295. *Földrajzi Értesítő*, 2007, 3–4, 291–301.

⁴¹ JANCsik A. i.m. 82–83., NYÍRI Zs. i.m. 27.

Bánffyhunad, vagy falusi viszonyokat tekintve Csaroda és Tákos templomai. A templomlátogatások második típusa, amikor a látogatók a települést más turisztikai cézzal felkeresve ún. *turisztikai alternatívaként* tekintik meg a templomot. Ebben az esetben tehát az egyházi helyszín nem képes önálló turisztikai vonzerőként funkcionálni, és csupán az adott település turisztikai ágazatához akklimatizálódva igyekszik kiegészítő szolgáltatásokat nyújtani. Ezzel összefüggésben Michalkó Gábor mikro niche megjelölése tekinthető relevánsnak, miszerint a vallási turizmushoz kapcsolódó attrakciók olyan turisztikai termékek, amelyek csak egy szűk piaci szegmens igényeit elégíti ki.⁴²

Igen gyakran azonban a településre látogató turisták figyelme egyáltalán nem terjed ki a vallási helyekre, s így ebben az esetben a templomok *turisztikailag irreveláns* tényezőként funkcionálnak. Ez elsősorban a vidéki, turisztikailag kevésbé jelentős egyházközségek templomainál fordul el, illetve jellemző tendenciaként kezelhetjük, hogy a református templomok sokkal kisebb érdeklődést váltanak ki az általános érdeklődésű turistáknál, mint a katolikus vallási objektumok.⁴³

A szakrális helyszíneken zajló turistafogadást és az ehhez kapcsolódó szolgáltatásokat Nyíri Zsuzsanna a vendégek aspektusából vizsgálta meg, akiket az 1999-ben Angliában végzett English Tourism Council's Heritage Monitor tipizálása alapján csoportosított.⁴⁴ Az első csoportba az arányukat tekintve erősen helyszíntfüggő *zarándokok*, szervezeten lelki gyakorlatra érkezők tartoznak, akik a célhelyszínekkel rendszeres kapcsolatban állnak, a zarándokat gyakran maguk szervezik meg, és program, illetve szolgáltatás igényük értelemszerűen eltér az általános érdeklődésű turistákétól.⁴⁵ Az *egyedi érdeklődésű, felkészült „kultur-turisták”* típusára jellemző, hogy elsősorban kulturális és tudományos jellegű, vallási beállítottságuktól független érdeklődéssel keresik fel a vallási helyszíneket, amelyekről alapvető ismeretanyaggal bírnak, ezért pontosabb, leíró jellegű információkra van szükségük, és az ún. szuvenírek,

⁴² MICHALKÓ Gábor: A turisztikai termék. [[http://www.eturizmus.ptt.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai-termektervezés-es-fejlesztés/book.html](http://www.eturizmus.ptt.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai-termektervezes-es-fejlesztés/book.html)] (Letöltve: 2012. augusztus 2.)

⁴³ Az általam vizsgált Jász-Nagykun-Szolnok megyei településre, Tiszakiúrtre érkező turisták egyike – akik egyébként az itteni Arborétum miatt keresik fel legfőképpen a települést – bár szívesen megtekintette volna a település templomát, mint vallási objektumot, de miután értesült róla, hogy az református, letett szándékáról, mondván „abban nincs semmi érdekes.” M. T. református lelkész közlése, 2009. július. Az említett települést a Dr. Bereczki Ibolya által vezetett, *Peremléiben?! A Tiszaság néprajzi, történeti, földrajzi kutatása az ezredfordulón. 2007–2011* című, OTKA 68902 számú kutatása keretén belül vizsgáltam 2008–2010 között.

⁴⁴ NYÍRI Zsuzsanna: i.m. 27–28.

⁴⁵ Uő: 28.

ajándék-, illetve emléktárgyak helyett inkább a „bővebb információt nyújtó kiadványokat, információs anyagokat” igénylik.⁴⁶

A harmadik vendégtípusba a *szervezetten érkező*, a szent helyeket turisztikai attrakcióként értelmező látogatók tartoznak, akik alapvetően rövid ideig tartózkodnak a vallási helyszíneken, általános érdeklődésűek, „leginkább a látványos és könnyen értelmezhető bemutatási elemekre koncentrálnak”, helyszíni vásárlásuk alapvetően a szuvenírekre irányul, és élményeiket fotózással, videó-felvételekkel örökítik meg.⁴⁷ A *saját szervezésben érkező*, programjukat, időbeosztásukat maguk tervező vendégek abból kifolyólag, hogy látogatásuk célpontjait érdeklődésüknek megfelelően választják ki, illetve idejüket maguk osztják be, a megtekintett helyszínnel kapcsolatos ismeretük magasabb, mint a szervezett formában érkezőké, részletesebb információkat is hajlandók befogadni, és „motiváltságuk tekintetében magasabb a vallási célú látogatás”.⁴⁸

Ez utóbbi két vendégtípus esetében tekinthetjük igazán relevánsnak az ún. *templomtúrákat*.⁴⁹ Érdemes kiemelni, hogy míg Nyugat-Európában a kiterjedt és strukturált marketing-rendszerrel működő templomtúrák (Kirchenstraße, Kirchentour, Churchtour, stb.) szervezésére már külön utazási irodák szakosodtak, addig nálunk gyakorlatilag még csak „virtuális templomtúrákat” vehetnek igénybe a turisták. Vagyis ezen szolgáltatók gyakorlatilag csupán összegyűjtik a térség vallási helyszíneit, az érdemleges szakrális műemlékeket, templomokat, illetve esetenként az infrastrukturális háttérrel (éttermek, ajándékboltok, utazási irodák, stb.) is tájékoztatják az érdeklődőket,⁵⁰ de nem konkrét utazásokat még nem szerveznek.

A vendégek különböző típusainak kiformalódása természetszerűen kívánja meg a turisztikailag jelentős települések esetében a szolgáltatások differenciálásának szükségességét is. Az üzemeltetők, esetünkben az egyházközségek tehát azon túlmenően, hogy működésükben egyre inkább a látogatói igényekhez akklimatizálódnak, meg kell teremteniük az összetett, különböző elvárásokhoz alkalmazkodó komplex turisztikai infrastruktúrát is.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Lásd: [<http://www.kirchentour.de/>] (Letöltve: 2012. augusztus 14.), [<http://www.kirchenstrasse-elbe-elster.de/>] (Letöltve: 2012. augusztus 19.)]

⁵⁰ Lásd: Középkori templomok útja Szabolcs-Szatmár-Bereg és Szatmár megyében. Forrás: [<http://www.temple-tour.eu/>] (Letöltve: 2012. július 14.), Középkori templomtúra a Balaton-felvidéken. Forrás: [http://www.mozgasvilag.hu/tura/-kozepkori_templomtura_a_balaton_felvideken_i] (Letöltve: 2012. július 2.)]

A templom, mint múzeum

A templomok turisztikai célú látogatásakor tehát a turisták, bár eltérő mértékben, de azokat elsősorban, mint kulturális értékkel bíró és különböző turisztikai attrakciókat kínáló objektumot tekintik meg. Ennek megfelelően a turisztikailag jelentős templomok esetében egyre inkább megfigyelhető az a tendencia, hogy a műemlékeket a nagyközönség elvárásaihoz alakítják.⁵¹ Ez az akklimatizációs törekvés az utóbbi időszak (vallás)turisztikai fejlesztései mentén igen erőteljesen kirajzolódik. Így például a nyírbátori református templomban a turisztikai fejlesztések keretén belül a szakrális és a félszakrális tér is jelentős változásokon esett át: a korlátokkal övezett piac „felszámolása” után a szószék és a Mózes-szék⁵² mellett ma már csak a mozdítható úrasztala képezi a liturgikus teret, ami a templomi koncertek esetében gyakorlatilag megkönnyíti a templomi berendezés áthelyezését. Így az átalakítás a szakrális tér leegyszerűsödésével, profanizálódásával a „proxemikai mobilitás” eszközeként értelmezhető.

A fejlesztések eredményeként Nyírbátorban megújult a belső világítás rendszere, padfűtés került bevezetésre, az egykori sekrestye földszinti termébe átkerült a Báthoryak két síremléke a templomtérből. Emellett „a hazai és a külföldi látogatók számára, s a modern technikai eszközök segítségével bemutatásra kerülhetett az a gótikus ácsmunka és ácsművészet, mely egyedüli látvány a magyarországi templomok sorában”.⁵³ Vagyis Nyírbátorban a népszerű⁵⁴ templomi turisztikai attrakciót, a templomtorony kilátóként, messzelátóként történő használatát „továbbfejlesztve” a tetőzet is látogathatóvá vált, ami a múzeumokhoz hasonlóan az új és újabb látványelemre, interaktív templomlátogatásra „éhező” turisták kielégítésére szolgál. Hasonló funkciót tölt be a Báthory-síremlék áthelyezése is, ami pedig a látogatói útvonal kibővítését teszi lehetővé.

Ebben az esetben tehát a turizmus egyértelműen jelentős hatást gyakorol a szakrális térre, sőt a koncertek esetében megfigyelhető változásokhoz hasonló-

⁵¹ LÖRINCZ Katalin: Helytörténeti emlékek az idegenvezetésben. *Honismeret*. 2008, 1. 37–40., „A szakrális terek berendezkedtek nagy tömegű napi turistasereg fogadására is.” Lásd: BERKI T.–POHNER T. i.m. 247.

⁵² „Ez a Mózes-szék, amely feltehetően az egykori katolikus kanonoki székből eredeztethető, a lelkész által időszakosan, csak a templomba érkezéskor és a liturgia bizonyos részein (kezdőének, záróének) használt térelem, amelyet igen gyakran összeépítettek a szószékkal.” Lásd: KÓSA László: Egyház, társadalom, hagyomány. 31.

⁵³ Tárnok Ferenc: Templomunk 500 éves évfordulójának ünnepe. Forrás: [<http://nyirbator.reformatus.hu/site/-/index/id/6>] (Letöltve: 2012. augusztus 6.)

⁵⁴ Vö. A debreceni Nagytemplom nyugati-tornyában a közelmúltban lezajlott turisztikai fejlesztések keretén belül ún. „messzelátópontot” is kiépítettek a látogatók számára. Lásd: HODOSSY-TAKÁCS E. i.m.

an ezek a fejlesztések a modern, interaktivitásra építő múzeumok szintjére emelik a templomokat. A turizmus szakrális térre gyakorolt hatását tekintve a templomok egy másik típuscsoportja körvonalazódik azon templomok esetében, amelyeknél – bár turisztikailag frekventált desztinációként kezelhetők – egzisztenciális vagy építészeti, művészeti sajátosságok teremtette korlátok miatt a fenti fejlesztések mentén kirajzolódó változások nem játszódnak le.⁵⁵

A nagy létszámú látogató által felkeresett vallási helyszíneken a turisták jellemzően a múzeumokhoz hasonlóan, strukturáltan és célirányosan közlekednek a templomban. Ezt azonban sokszor utólag kell megtervezni és kialakítani, a meglévő térbeli adottságokkal is számolva, hiszen „az egyházi épületek funkcionális terei természetesen elsősorban az alaptevékenységükhöz igazodnak”.⁵⁶ A református templomok esetében a jellemző⁵⁷ centrális szakrális tér is nehézkessé teszi a strukturált útvonal spontán kialakulását, szemben a hosszanti elrendezésű templomokkal. A látogatók ugyanis elsősorban a vallási helyszín esetében látványosságként kezelt liturgikus tér berendezését, a szószéket és az úrasztalát, illetve a turisztikailag számottevő művészettörténeti, kultúrtörténeti érdekességeket, majd pedig a félszakrális térelemeket, így a karzatot, az orgonát tekintik meg. Az útvonal záró „állomásaként” – a turisták igényeinek megfelelően – az ún. informális tér⁵⁸ funkcionál, vagyis a helyi jellegű emléktárgyak, ajándéktárgyak árusításának körülményei.

Érdeemes megjegyezni, hogy a saját szervezésben érkező, vallásilag is motivált turisták igen gyakran a turisztikai szolgáltatások igénybevételével párhuzamosan, a lehetőségekhez mérten vallásukat is igyekeznek gyakorolni, ami elsősorban a magánáhitatban, néma imádságban, illetve a katolikus turisták esetében esetenként a gyónásban ölt testet. Ez utóbbi azonban elsősorban a turisztikailag is preferált vallási helyszíneken jellemző csak, vagyis ahol a turisták nagyobb számarányából következően a potenciális vallásos látogatók száma is magasabb, s az igényeket felmérve az adott egyházközség is már előre felkészült azoknak kielégítésére.

A magasabb szintű szolgáltatások körébe sorolhatjuk még az állandó nyitvatartási rend és idegenvezetés biztosítását, illetve a különböző vendéglátó egységek kialakítását. Ezeknek részletes bemutatása természetesen túlmutat jelen tanulmány keretein, azt azonban mindenképpen érdemes kiemelni, hogy ezek a szolgáltatások kizárólag a jelentősebb, sőt az éttermek, kávézók, büfék

⁵⁵ Lásd: Tákos, Csaroda, Vizsoly, stb.

⁵⁶ NYÍRI Zs. i.m. 30.

⁵⁷ A református templom elrendezéséről lásd: KÓSA László: Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. 465. In: *Magyar Néprajz VII.* Főszerk.: DÖMÖTÖR Tekla. Akadémia Kiadó, Budapest, 1990. 443–482.

⁵⁸ BERKI T.–POHNER T. i.m. 249.

tekintetében pedig kizárólag az átlagon felüli látogatóval bíró vallási helyszínek esetében minősülnek relevánsnak, s egy kevésbé frekvenciált vallási műemlék esetében a járulékos költségek miatt nem tekinthetőek költséghatékonyak.

Zárszó

A vallási turizmus különböző formái, így a református szempontból releváns templomi rendezvények és műemlékek megtekintése, mint turisztikai attrakciók tehát jelentős hatást gyakorolnak a templomok berendezésére, szakrális térhasználatára is. A turisztikailag frekvenciált vallási helyszínek tehát a templomi koncertek esetében koncertteremként, a templomlátogatás alkalmával és a kiállítások tekintetében pedig gyakorlatilag múzeumként funkcionálnak. Így az előbbi esetében a szakrális, az utóbbi dimenzió során pedig a félszakrális térelemek profanizálódása figyelhető meg. A nyírbátori református templom esete alapján megállapíthatjuk, hogy a turisztikai jellegű fejlesztések, átalakítások adott esetben a szakrális tér leegyszerűsödésével járnak, és az egyházközségek egyre inkább a turisták igényeihez akklimatizálódnak.

Bár jelen tanulmány témájához nem tartozik szervesen, a vallási turizmus hatásainál érdemes kiemelni, hogy a fentiekén túl igen jelentős befolyást gyakorolnak az adott egyházközség tagjaira is, egyfelől a templomi kiállításokkal kapcsolatban leírt egyházi identitást tekintve, másfelől a külföldi turisták számára is kedvelt településeken az idegen nyelvű istentiszteletek elterjedése révén az istentiszteleti rend alakulásában.⁵⁹

A magyar vallási közösségek társadalmi összetételének változásával és az újjépítésű templomok terjedésével párhuzamosan, a külföldi tendenciát is figyelembe véve véleményem szerint a profán események jelentős kvantitatív növekedését és kvalitatív változását⁶⁰ vetíthetjük elő a városi templomokban. A tradicionális célközönség átalakulásával, differenciálódásával együtt járó tematikai profanizálódás révén a szakrális tér folyamatosan beszűkül, s így a templom rendezvényterem és/vagy múzeum funkciója egyre meghatározóbbá válik,

⁵⁹ Így tartanak a nyári turisztikai szezonban többek között Hajdúszoboszlón lengyel nyelvű misét, a Jász-Nagykun-Szolnok megyei Cserkeszőlőn pedig német nyelvű istentiszteletet. Rátz Tamara bár katolikus vonatkozásban, de a Keszthely-Hévíz turisztikai kistérség esetében is a német nyelvű misézés elterjedéséről számol be. Lásd: RÁTZ Tamara: *A turizmus társadalmi-kulturális hatásai*. PhD. disszertáció, Budapest, 1999. 124–125. [http://phd.lib.uni-corvinus.hu/206/1/ratz_tamara.pdf] (Letöltve: 2012. augusztus 1.)]

⁶⁰ Lásd: Templom és mozi c. projekt, vagyis a koncertek és kiállítások mellett más kulturális események is megrendezésre kerülnek a templomban.

a szakrális tér helyét pedig egyre inkább csak a vallási szimbólumok jelölik meg.

Az egyházi helyszínekhez kapcsolódó vendégfogadásban erősítendő területként említi meg Nyíri Zsuzsanna tanulmányában a különböző kommunikációs és információs rendszerek, az interpretáció, vagyis a bemutatás, illetve a vendéglátó és szálláshely-szolgáltatások fejlesztését.⁶¹ Emellett a hatékonyabb működés releváns eszközeként kezelhetjük a különböző kooperációkat: egyfelől az adott turisztikai térségen belüli települések, esetünkben egyházközségek közötti, másfelől a vallási turizmus és a releváns turisztikai ágazatok, így az egészségturizmus⁶² közötti együttműködés és konstruktív koherencia vonatkozásában.

Végezetül természetszerűen vetődhet fel a kérdés, hogy a létezik-e önálló református vallási turizmus, vagy csupán református templomokban zajló *vallási jellegű kulturális turizmus*ról beszélhetünk.⁶³ Bár tanulmányomnak természetesen nem lehetett célja e kérdés megválaszolása és a fentebb vázolt konceptualizálásból eredő tudományos dilemma eldöntése, a bemutatott kulturális rendezvények tekintetében, azoknak térhasználatában és témájában megfigyelhető profanizálódás, illetve az azokat jellemző vallási attitűd elhalványodása és a látogatók motivációjának változása véleményem szerint a vallási turizmus helyett egyre inkább a kulturális turizmus irányába „tereli” ezeket a templomi attrakciókat. Így egyetérthetünk Nyíri Zsuzsa azon megállapításával, miszerint *„a turisták jelentős része nem elsősorban vallási indíttatásból, hanem a helyszín megtekintése, megismerése céljából keresi fel az építményeket, helyszíneket”*.⁶⁴

Márta Szászfalvi

Investigating Calvinist Churches from the Perspective of Rural and Religious Tourism

Among the current research topics of ethnography those play an increasingly dominant role, which investigate tourism from various aspects.

⁶¹ NYÍRI Zs. i.m. 31–32. Vö. JANCsik A. i.m. 85–86.

⁶² AUBERT Antal: *Turizmus trendek és térszerkezet Magyarországon*. Pécsi Tudományegyetem, Pécs, 2011., 114., BOROS Szilvia–PRINTZ Markó Erzsébet–PRISZINGER Krisztina: *Egészségturizmus*. In: *Turisztikai terméktervezés és fejlesztés*. Szerk. MICHALKÓ Gábor. Pécsi Tudományegyetem, Pécs, 2011. [[http://www.eturizmus.pte.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai_termektervezés_és_fejlesztés/book.html](http://www.eturizmus.pte.hu/szakmai-anyagok/Turisztikai_termektervezes_és_fejlesztés/book.html) (Letöltve: 2012. augusztus 21.)]

⁶³ Vö. a kulturális vallási turizmus definíciójával. Lásd: MESTER T. i.m. 16.

⁶⁴ NYÍRI Zs. i.m. 27.

The investigation of tourism (from various aspects) plays an increasingly dominant role among the current research topics of ethnography.

In my presentation I approach Calvinist churches as religious spaces from the perspective of religious and rural tourism. There are no solid definitions for either religious or rural tourism; instead they are both determined by means of various criteria and alternatives. Therefore in case of religious tourism cultural events, concert, exhibitions and pilgrimages provide the conceptual dimensions. In this study I intend to demonstrate how these alternatives might help a Calvinist congregation to successfully integrate into the touristic activities of a given community.

Bihari Nagy Éva

**A népi vallásosság megjelenése
a hon- és népismereti tankönyvekben**

A közgondolkodás a hagyományokról általában kétféle módon vélekedik.¹ Akadnak, akik úgy tartják, a hagyományokhoz való ragaszkodás lassítja, hátráltatja a fejlődést. Azok viszont, akik jobban ismerik a hagyomány természetét, tisztában vannak azzal, hogy hagyomány nélkül a fejlődés elképzelhetetlen, a hagyományok a fejlődéshez teremtenek alapot. A világ nem is működhet igazán hagyományaink és kulturális örökségünk ismerete nélkül. Hagyományaink ismertetését, oktatását neves tudósok karolták fel, akik fontosnak tartották, hogy a fiatalok, a leendő értelmiségiek érdeklődését felkeltsék a magyar népi kultúra iránt.²

Az 1990-ben megindított tanügyi közvélemény-kutatás feltárta az oktatás feladatainak fontossági rangsorát. Ebben a sorban a „magyar nemzeti hagyományok megismerése” a 14. helyre került, megelőzve a közösségi szellem fejlesztését, a vallásos nevelést, a játékot, a szórakozást, a szexuális nevelést és a politikai, állampolgári nevelést.³ Az Eötvös József nevéhez köthető 1868. évi XXXVIII. tc., amely az első népiskolai törvény és az első népiskolai tanterv is egyben, még ellenszenvvel fordult a folklór felé, miszerint a „*Tanítást mindenképpen alkalmazza a közéletre: a házi, gazdasági, kézműipari, gyári s gépészeti célokra, valamint a nép között uralkodó babonák kiirtására*”. Ennek ellenére a néprajz, a népi kultúra oktatása, középiskolai tananyaggá tételének szorgalmazása már 1889-ben megfogalmazódott.⁴ A néprajzi ismereteket is érintő változást a népiskolai tanterv 1905-ben idézte elő,⁵ amely előírta a

¹ A cikk megírását és az ehhez kapcsolódó kutatásokat az OTKA K078207 valamint a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007-es pályázat tette lehetővé.

² Herrmann Antal, Solymossy Sándor, Toldi Ferenc, Gyulai Pál, Katona Lajos, stb.

³ CSOBA József: Vallásosság, az egyházi oktatáshoz való viszony és az oktatási attitűdök. *Educatio* 1991, 1. 147.

⁴ LÁZÁR István: *Nagyenyedi református kollégium*. Nagyenyed, 1889.

⁵ *Tanterv és Utasítás az elemi népiskola számára*. Budapest, 1907.

tanulmányi kirándulásokat. Ezek a tanulmányi kirándulások „*a testi és erkölcsi nevelés lehetőségei mellett földrajzi, természetrajzi és néprajzi ismeretek szerzésre kínálnak lehetőséget*”.

A hon- és népismereti tankönyvek tekintetében legfontosabb fordulópontot a NAT (a 130/1995. [X. 26.] kormányrendelet a Nemzeti Alaptanterv kiadásáról) jelentette. A NAT megvalósításához segítséget a kerettantervek nyújtanak, amelyekről a 28/2000. (IX. 21.) OM rendelet döntött, majd ezt a kerettantervet 2003-ban módosítva, valóban megteremtette a feltételeket a néprajzi ismereteknek „Hon- és népismeret” elnevezéssel a tantervben való – akár önálló megjelenítésére – választható modulként. A tárgyban két tantervi modul jelent meg eltérő felépítéssel, szemlélettel és elemekkel: a Hon- és népismeret 5. és 6. osztály „A” és a „B” változata. Elöljáróban az ehhez készített három tankönyvet mutatom be röviden: *Baksa Brigitta: Élet a házban és Élet a faluban. Hon- és népismeret 5. és 6. évfolyam* (2003), *Bánhegyi Ferenc* (2004) és a *Balázs Géza: Hon- és népismeret 5-6 osztály részére A és B változat* (2006) kötetait. A bemutatás során a tankönyvekben megjelenő, az alapfokú nevelés-oktatási kerettantervben előírt Az ünnep (világi és vallási ünnepek) megjelenésére, azok tartalmának elemzésére helyezem a hangsúlyt, hogy milyen ismereteket közvetítenek a honismereti tankönyvek a vallásról?

A népi vallásosság a nehéz időkben is fenntartja a nép hitét, hitelesen ábrázolja az embert a maga környezetében, s gyakran a nemzeti önazonosságot is reprezentálja, ezért nem ismerni, irányában közömbösnek lenni nem szabad – írja a Magyar katolikus lexikon. A néphit, a népi vallásosság az „*emberi élet minden területére kiterjed, és szinte minden tevékenységére hatással van. Számos eleme még ma is jelen van a falusi és városi társadalomban [...] a mindennapi élet szabályozásában főleg a tiltásokban és a viselkedési minták formájában találhatjuk meg. A néphit hagyományozódása főleg a folklór csatornáin keresztül történik.*”⁶ A múlt hagyományainak nagy része a vallási ünnepekhez kapcsolódik. A Kerettanterv (alapfokú nevelés-oktatás első szakaszára 1–4. évfolyam) ének-zene tantárgyában már a 2. évfolyamon a népszokások dalai, népi mondókák, az ünnepkörök dalai (új esztendő, farsang, húsvét) alkalmat adhatnak a néphit, a népi vallásosság megjelenítésére. Az 5–8. évfolyam „A” változatban a Kerettanterv a következő témakörökben kínál lehetőséget a hiedelemanyagok tekintetében: az 5. évfolyamon az ünnep, ünnep a paraszti házban, a karácsonyi ünnepkör, a farsang, a 6. évfolyamon: az emberi

⁶ Bartha Elek: Népi vallásosság. In: *A magyar folklór*. Szerk. VOIGT Vilmos Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 484–485.

élet fordulóihoz kapcsolódó szokások, húsvéti ünnepkör, a pünkösdi ünnepkör és a nyári napforduló, a társadalmi kapcsolatok falun belül.

Baksa Brigitta: Élet a házban. Hon- és népismeret 5. osztály (2003). Ebben a munkáltató tankönyvben a ház építésétől a benne folyó hétköznapiakig, az ünnepek szokásaival ismerkedik meg a tanuló. A vallásossággal kapcsolatban először a szoba berendezése részben találkozunk, ahol a *szentsarok* megfogalmazást tisztázza a szerző képen is bemutatva. Ugyanitt vallási tárgyak kerülnek említésre: *kereszt, szentkép*. A legtöbb kapcsolat a vallással, népi vallásossággal. Az ünnepnapok a házban című nagy témakörben található. A nagyobb ünnepek alkalmához kapcsolódó szokások, hidelemcselekmények ismertetésével kapcsolatban kerül említésre néhány fogalom: pl. *böjt, boszorkányok, gonosz, ártó szellemek, szerencsevarázslás*. A vízkereszt ismertetése során a *vízszentelést* magyarázza a tankönyvíró, majd hozzáteszi, hogy a *szentelt vizet* az élet egész területén, a „bölcsőtől a sírig” felhasználják. A *házszentelés*nél az ajtófélfára felrajzolt három napkeleti király nevének kezdőbetűire és az évszám jelentőségére hoz példát: a felirat megvédi a házat a villámcsapástól és a boszorkányok rontásától. Az ünnepek című témakör a karácsonyi ünnepkörtől a farsangig tart.

Baksa Brigitta: Élet a faluban. Hon- és népismeret 6. évfolyam. A tankönyvben a munkákhoz kötődő szokások ismertetésénél találkozunk népi hiedelmekkel, tiltásokkal. Pl. a tavaszi szántás általános tiltott ideje *Üszögös Szent Péter napja*, a hiedelem szerint gombabetegséget kaphat a búza, megüszkösödik. Népi szentelmények: *szentelt búza*, melyet jégverés, betegségek ellen tartották, használták. A paraszti munka rendjének ismertetése során számos népi hiedelmet, szokást, analógián alapuló babonás cselekedet ír le a szerző (pl. kendertermesztésnél). Szintén sok analógiás cselekedettel találkozunk. Az emberi élet fordulói című fejezetben, valamint itt találkozunk először a *táltos, garabonciás* kifejezéssel, amit a szerző külön figyelemfelkeltő jellel látott el, hogy a tanulók nézzenek utána a Magyar néprajzi lexikonban. Legtöbb ismeretet a népi vallásossággal kapcsolatban itt is a tavaszi ünnepkör tárgyalása során kapunk, a szentelményekhez kapcsolódó sokféle képzetről (*barkaszentelés, tűzszentelés, böjti szokások, húsvéti határkerülés, ételszentelés* stb.). A pünkösdi tárgyalásánál találkozunk a *búcsújáróhely, búcsúnap* fogalmával.

Bánhelyi Ferenc: Hon- és népismeret 5–6. osztály. „B” változat. Az 5. évfolyam részére a nemzetiségek és vallásuk témakörben ismerteti a Kárpát-medence vallásait, a magyarok és a nemzetiségek vallásait, továbbá a tájegységekkel foglalkozik. A 6. évfolyam részére a társadalmi és kulturális örökség fejezetben ismerteti a magyarok sajátos hitvilágát, a *táltoshit*et. A magyarok társadalma fejezetben a *Napbaöltözött Boldogasszony* ábrázolást,

mint érdekességet mutatja be és magyarázza. Itt említi a *Csiksomlyói búcsút* is (bár a búcsú fogalmát nem tisztázza). Ezzel a példával magyarázza a tankönyv az „*ősi vallásnak és az új keresztény hitnek az összefonódását*”. A mezősgéi hagyományok kapcsán ír először az egyházi ünneppel kapcsolatban kialakult helyi hagyományok rendszeréről, a téli, karácsonyi ünnepkörből hoz példákat Székről, továbbá ismerteti a *kántálást* és a *betlehemezést*.

Balázs Géza: Hon- és népismeret 5–6. osztály. „B” változat. Az 5. osztály részére először a helynevek kapcsán találkozhatunk a *szentek* kifejezéssel, még hozzá az alábbi formában: „*13–14. századtól megszáporodtak a templom védőszentjéről való település elnevezések: Szentlászló, Szentistván, Szentpéter, Keresztúr*”, illetve említi a hozzájuk kapcsolódó hagyományos *búcsút*, magyarázat nélkül (a tankönyvhöz kapcsoló Szó- és szólástár sem magyarázza). A falu, a város képe című fejezetben a szakrális épületeket, tereket találjuk: *templom helye, erődtemplom, harangtorony, temető, kopjafa*. A 6. osztály részére először a *Hagyományos közösségek* című fejezetben fogalmazza meg, hogy „*a hiedelmeket, a népszokásokat a vallási hovatartozás befolyásolta, de elsősorban a római katolikus vallás adott nagy teret a népi vallásosság kibontakozásának*”. Példának hozza a *kegykép, búcsújáróhelyek* témát (a búcsú, búcsújárás fogalmi tisztázására itt kerül sor). Az ünnep témakörben is találhatunk utalást a népi vallásosságra a népszokások kapcsán. Bővebb hiedelemanyagot példával együtt Az emberi élet fordulói fejezetben találunk (*szemmelverés, várandós asszony viselkedését a babona határozta meg; halál beálltakor tükör letakarása, siratás, temetés szokásai*). A témakör másik nagyobb előfordulása a *Jeles napok* című fejezetben található (*Luca-kalendárium, aprószenteki korbácsolás, szerencsevarázslás újévkor, időjárási regulák*). Az „A” változat valamivel bővebb vallásos anyagot tartalmaz, de a különbség elenyésző. Mind a két változatban a Szó- és szólástárban az alábbi, a vallásossággal és a népi vallásossággal összefüggő kifejezések kerülnek megmagyarázásra: *advent, betlehem, betlehemezés, böjt, fejfa, stáció, szemmelverés*.

Noha csak három tankönyvet mutattam be, de a többi hon- és népismereti tankönyv sem tartalmaz többet a vallásos hagyományokkal kapcsolatban. A hiedelemlényekkel, természetfeletti lényekkel, mágiával a tankönyvekben csak a középiskolában találkozunk, a mese, monda, esetleg versek elemzésénél. Holott a mondókákban, kiszámolókbán, népmesékben is elhangzanak természetfeletti lények (ördög, boszorkány kifejezésekkel). A népi vallásosság, a néphit elemei a tankönyvekben, iskolai oktatásban nem kap hangsúlyt. A vallásos élet gyakorlatairól, alkalmairól, szerveződéséről a vallási néprajzról bővebben az egyetemen lehet hallani, pl. debreceni, szegedi, pécsi egyetem felvette a

tanrendjébe a vallási néprajzot, a teológiai felsőoktatásban ez azonban nem kapott helyet.

* * *

2012-ben a Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke széles körű kutatásba kezdett, amely feltárja az iskolák szerepét a szellemi kulturális örökség megőrzésében, a hagyományok átörökítésében. A kutatás során több kérdőív kitöltésére kerül sor. A kérdőívek a szokások, népszokások, a tárgykultúra és a hiedelmek, a vallásos hagyományokban való tájékozottságot mérik fel a bemenő – általános iskola esetén 5. és 6. osztályban – és a kimenő osztályokban. Terveink szerint az alap-, közép-, és felsőoktatásban is kitöltésre kerülnek a kérdőívek. A felmérés reprezentatív jellegű. Az első kérdőívek feldolgozása folyamatban van. Néhány adatot mutatok be, amely elgondolkodtató problémát körvonalaz, nemcsak a vallásosság, hanem az egész magyar kultúra hagyományozódásáról, és az iskoláknak, oktatási intézményeknek ebben betöltött szerepéről.

A kérdéscsoportok sokszínűségének köszönhetően a válaszadókról széleskörű ismereteket kaphatunk. Az tanulók, diákok, hallgatók kulturális magatartásának és kulturális szokásainak elemzésével és értékelésével különböző változók mentén próbálunk olyan törekvéseket kimutatni, amelyek közelebb visznek a fiatal nemzedék hagyománymegőrzésének megismeréséhez. Átfogó vizsgálatunk kiterjed a nemek közötti különbségekből adódó kulturális attitűdök elemzése mellett az iskola és a családi háttér determináló hatásának feltérképezésére is. Az egész vizsgálat célja, hogy a kapott kutatási eredmények alapján felvázoljuk azokat a törekvéseket, amelyek a válaszadók kulturális szokásait jellemzik a vallásosság tükrében. Kétségtelen, hogy a kulturális szokásokat több tényező mellett a vallásosság mértéke és milyensége is befolyásolja. A generációk között megjelenő vallásos eltérések is bemutatásra kerülnek, mert az általunk vizsgált válaszadók életkora 11–35 évig terjed. Nagy részük 1989 után született, tehát szocializációjuk már a vallások szabad gyakorlásának időszakára tehető. A szülői hatás mind a valláshoz való viszonyulásban, mind a kulturális fogyasztásban egyértelműen megjelenik.⁷

Szemléltetésre egy debreceni általános iskola és egy református gimnázium tanulói körében végzett tájékozódó felmérés eredményeiből mutatok be néhány választ. A felmérésben eddig 274 tanuló vett részt. A népi vallásossággal kapcsolatban 12 kérdésre adtak választ. A válaszok néhány kérdésben nem várt

⁷ BOURDIEU, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat, Budapest, 1978.

eredményt hoztak. Itt csak a legkirívóbb, nem várt teljesítményt mutatom be az alábbi négy kérdés feldolgozásával: 1.) *Milyen gyakran jár templomba?* 2.) *Szokott-e imádkozni?* 11.) *Húzza alá azokat a szavakat, amelyeket ismer!* 12.) *Húzza alá azokat a szavakat (hiedelemlényeket), amelyeket ismer.*

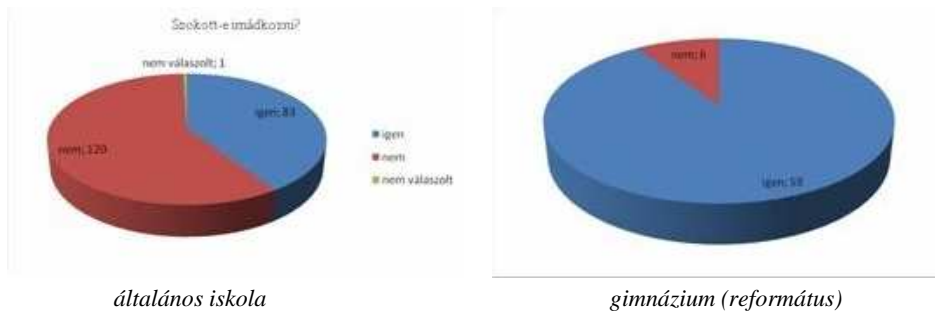
A válaszadók életkori megoszlása: 11 éves 20%, 12 éves 29 %, 13 éves 24%, 14 éves 16%, 15 éves 3%, 18 éves 7%, 19 éves 3%, 20 éves 0%. A kérdőíveket legnagyobb számban a 11 és 12 évesek töltötték ki. A vizsgált tankönyvek is nekik készültek. A kutatásban főleg tárgyilagos és kis mértékben személyes megközelítésekkel próbáltuk elemezni a kérdésekre adott választ. A tárgyilagos kérdésekhez külső és belső paramétereket is számba vettünk. A külső konkrét vallásossági mutató kérdése a „*Milyen gyakran jár sz templomba?*”, a belső objektivitást az „*Imádkozol-e?*” kérdésre adott válasz érzékelteti.⁸ A válaszadó 274 tanuló válaszából arra a kérdésre, hogy templomba jár-e az alábbi eredmény született:



a válaszadókból összesen 132 (48%) jelölte be, hogy soha nem jár templomba; 107 (39%) tanuló válaszolta, hogy nagyobb ünnepeken (karácsony, újév, esküvő, keresztelés, temetés) és 34 (13%) válaszadó vallotta, hogy minden vasárnap templomba jár. (Érdekes megjegyzést adott egy 18 éves tanuló: az első kérdésnél nem választott, hanem 4. pontban feltüntette, hogy más szempont szerint jár templomba, illetve egy 13 éves tanuló nem jelölt választ, hanem hozzáírta: „többször a nagyobb ünnepeknél, de nem minden vasárnap”). A második kérdésre adott válasz: 142 igen, és 126 nem. Ennél a kérdésnél egy tanuló nem válaszolt, egy pedig a lehetséges válaszok mellé még hozzáírta, hogy „néha”. (Igaz hogy a kérdőívből kiderült az is, hogy ugyanez a válaszadó azt jelölte be, hogy soha nem jár templomba. Mégis fontosnak tartotta, hogy a kérdésre

⁸ Hasonló kutatásokat lásd NÉMETH Nóra Veronika: Vallásosság és kultúra (Hallgatók kulturális attitűdje a vallásosság tükrében). In: *Kálvin–Magyarság–Európa*. Pécs, 2010. 273–282.

válaszoljon.) Egy 13 éves tanuló pedig fontosnak tartotta, hogy hozzáírja az igen válasz mellé, hogy „minden étkezés előtt és után”. A kérdőív második kérdésénél már lényeges és látható eltérés mutatkozik az iskolák között.

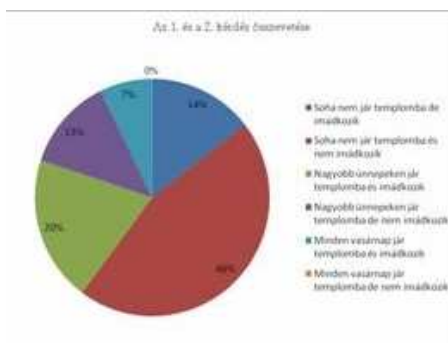


A vallásosság mérésének egyik lehetséges és fontos paramétere a templomba járás gyakoriságának mérése. Az imádkozás bensősége a vallásosság belső jelzője. Az imádkozás beismerésével a hithez főződő hozzáállásról is bizonyosságot teszünk. A templomba járók és az imádkozók nem feltétlenül és szükségszerűen ugyanazokból a válaszadókból kerülnek ki. A hivatalos egyházhoz kötődő vallásosak (tehát akik gyakran járnak templomba) valószínűleg rendszeresen imádkoznak is (mint például aki minden vasárnap templomba jár azok többségben azt jelölték be, hogy imádkoznak, ugyanakkor számolni kell egy olyan réteggel is, akik bár templomba nem járnak, mégis imádkoznak (pl. otthon, egyedül).⁹ A két kérdés összevetése jól mutatja ezt.

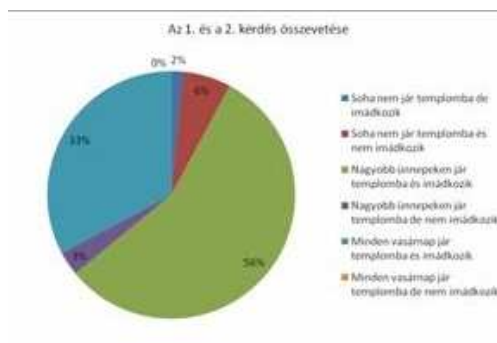
Az 1. és a 2. kérdés összevetése						
Ebből szokott-e imádkozni?	Milyen gyakran jár templomba					
	soha nem jár templomba		minden vasárnap jár templomba		nagyobb ünnepeken jár templomba	
	132		34		107	
	igen	nem	igen	nem	igen	nem
	31	98	36	0	77	28

A táblázatot az alábbi két diagram jól kiegészíti, ahol iskolák szerinti megoszlás látszik. A ábra elemzése során kitűnik, hogy az általános iskolai tanulóknál jóval nagyobb a szórás.

⁹ Hasonló kutatást lásd Uo.



általános iskola



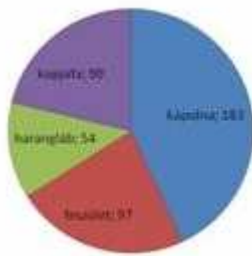
gimnázium (református)

Az első két kérdés összevetéséből kitűnik, hogy az iskola, valamint az életkor sokkal következetesebb képet mutat, illetve szorosabb a kapcsolat a templomba járás és az imádkozás között.

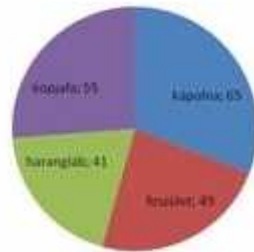
A szubjektív mutatók mindig különlegeseek, és egyúttal színesebbek is, mint a számokkal mérhető konkrét objektív indexek. A mérés éppen ezért talán nehezebbnek is tűnik, hiszen a válaszadóra van bízva, hogy mit ért az adott kategória alatt, számára melyik a legközelebb álló megfogalmazás.¹⁰ Kutatásunkban „*Húzza alá azokat a szavakat, amelyeket ismer!*” kérdéskört használjuk. A népi vallásossággal kapcsolatban olyan szavakat használtunk, amelyeket a hon- és népismereti tankönyvekben is szerepelnek, illetve amit a szórakoztató olvasmányaikból, tv-ből stb. ismerhetnek a kérdezettek. Ebből kiragadva mutatok be néhányat.

Először a vallási tárgyakkal, építményekkel kapcsolatos, saját maga által beismert tájékozottságát mértük fel. Az alábbi szavakat adtuk meg választásként: *kápolna, kálvária, kegykép, búcsú, zarándoklat, feszület, harangláb, templom, temető, kolostor, kegyhely, kopjafa*. A templom és a temető 100%-os ismeretet hozott, a többi fogalom meglepő eredményt produkált. Itt négy szónak az ismeretségét mutatom be iskolai megoszlás szerint az alábbi diagramon.

¹⁰ Vö. Uo.



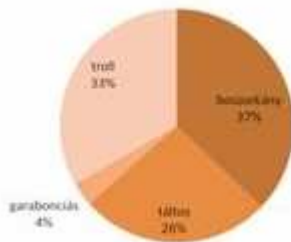
általános iskola



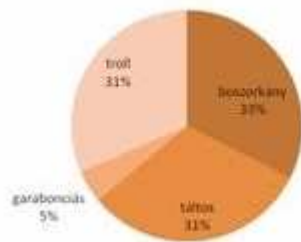
gimnázium

Az eredményből kitűnik, hogy a 11–15. éves korosztály, akinek 46%-a soha nem jár templomba és nem is imádkozik, nem ismeri a valláshoz kapcsolódó tárgyakat, építményeket, fogalmakat, mégis jobb eredményt mutat, mint a reformtus gimnáziumban tanulók. A 274 válaszadóból 248-an igen jól ismerik a kápolnát (39%), 146-an a feszületet (23%), csak 95-en tudják, hogy a harangláb mit jelent (15%), és 145-en ismerik a kopjafát (23%).

A népi vallásossággal kapcsolatban az utolsó kérdésként a hiedelemként kapcsolatban kérdeztük meg, hogy mely meghatározással találkozott már a válaszadó, melyeket ismer. Ezek a meghatározások is szerepelnek a fenti tankönyvekben, de találkozhattak velük más tanórákon (magyar, történelem, ének-zene) is a kérdezettek. A felsorolt 16 hiedelemként közül négyet mutatok be, szintén iskolai megoszlásban.



általános iskola



gimnázium

A diagram önmagáért beszél, a 274 válaszadóból 27-en jelölték meg, hogy ismerik a garabonciás elnevezést. (A középiskolákban végzett vizsgálat során kitöltött 21 kérdőívben, amit 18 évesek válaszoltak meg, mindössze 3-an jelölték be, hogy ismerik a garabonciás elnevezést.) A televízió, az internet, az irodalom és a filmek hatása eredményezhette, hogy a troll mesebeli lényt 243-an ismerik,

míg a táltost, amely – mint fentebb láttuk – már az 5. osztályban említésre kerül, csak 2005-en.

Az itt bemutatott tankönyvek és az oktatási intézményekből eddig visszkapott kérdőíves kutatás érintőleges vizsgálati eredménye elgondolkodtató problémát vet fel. A hagyományos tantárgyak esetében az elsődleges ismeretforrás a tanulók számára a tankönyv. A hon- és népismeret esetében csak 2003-tól beszélhetünk forgalomban levő, alkalmas iskolai alapmunkáról, mint a fent elemzett három kiváló hon- és népismereti tankönyv. A jól megírt, mind didaktikai, mind a szaktudományi elvárásoknak eleget tevő könyvek mellől sem nélkülözhető a jól képzett tanár, aki képes a használatban lévő tankönyvek mellé a saját személyiségével átítatott, élményszerű ismeretként a kulturális örökségek szakszerű átadására.

A népi kultúra, a szellemi kulturális örökség átadására nem csak középszinten van szükség: minden korosztály számára, az életkori sajátosságoknak megfelelően, fontos megismertetni a jelen és a múlt hagyományait. Az óvodapedagógus-, tanító- és tanárképzésben egyaránt meg kellene jelennie a néprajzi tananyagnak ahhoz, hogy az alapfokú oktatásban hitelesen tudják közvetíteni és megismertetni a tradíciót.

Éva Bihari Nagy

**The Appearance of Popular Religiosity in Textbooks Dealing
with the Knowledge of One's Country and Nation**

The world cannot really function without being aware of our traditions and cultural heritage. Most traditions of the past are connected to religious festivals. A thorough research revealed that textbooks which deal with the knowledge of one's country and nation do not contain notable factual knowledge in connection with religious traditions. Popular religiosity and the elements of folkways do not receive much emphasis either in textbooks or in public education. Students can learn about religious folklore and about the everyday practices, occasions and organization of religious life in university lectures. In 2012 the Folklore Department of the University of Debrecen began an extensive research to investigate the role schools play in preserving cultural intellectual heritage and in transmitting traditions. Even the first results raised thought-provoking questions about the transmission of not only religiosity but also Hungarian culture as such. In case of traditional subjects textbooks are considered to be the primary sources of knowledge for students. As opposed to this the first suitable books on the knowledge of one's country and nation appeared only in 2003.

Although it a basic requirement to provide well-written books which also meet both didactic and professional expectations, the presence of a highly qualified teacher in the classroom is also indispensable. Beside the books in use the teacher's personality is also vital in transmitting cultural heritage in a memorable way and on a professional level.

A kötet szerzői

Bartha Elek	egyetemi tanár (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>barthaelek@yahoo.com</i>
Bihari Nagy Éva	egyetemi adjunktus (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>nagyeva1@yahoo.com</i>
Endrédi Csaba	PhD hallgató (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>endredi@vipmail.hu</i>
Földvári Katalin	PhD hallgató (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>kathee@citrommail.hu</i>
Kónya Annamária	egyetemi adjunktus (Prešovská Univerzita – Prešov) <i>annamaria.konyova@unipo.sk</i>
Kónya Péter	egyetemi tanár, rektorhelyettes (Prešovská Univerzita – Prešov) <i>peter.konya@unipo.sk</i>
Marinka Melinda	tudományos segédmunkatárs (MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport – Debrecen) <i>marinkamelinda@yahoo.co.uk</i>
Nagy Vilmos Márton	PhD hallgató (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>nagyvilmosmarton@gmail.com</i>
Orosz István	akadémikus, emeritus professzor (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>somogyi.krisztina@arts.unideb.hu</i>
Pap Levente	egyetemi adjunktus (Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem – Csíkszereda) <i>paplevente@sapientia.siculorum.ro</i>
Pósán László	egyetemi docens (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>posan.laszlo@arts.unideb.hu</i>
Szászfalvi Márta	PhD hallgató (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>mszaszfalvi@freemail.hu</i>
Szilágyi Zsolt	egyetemi adjunktus (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>szilagyizsolt@arts.unideb.hu</i>
Takács Levente	egyetemi adjunktus (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>mokadmin@hotmail.com</i>
Tóth Orsolya	nyelvtanár (Debreceni Egyetem – Debrecen) <i>kharisz@hotmail.com</i>